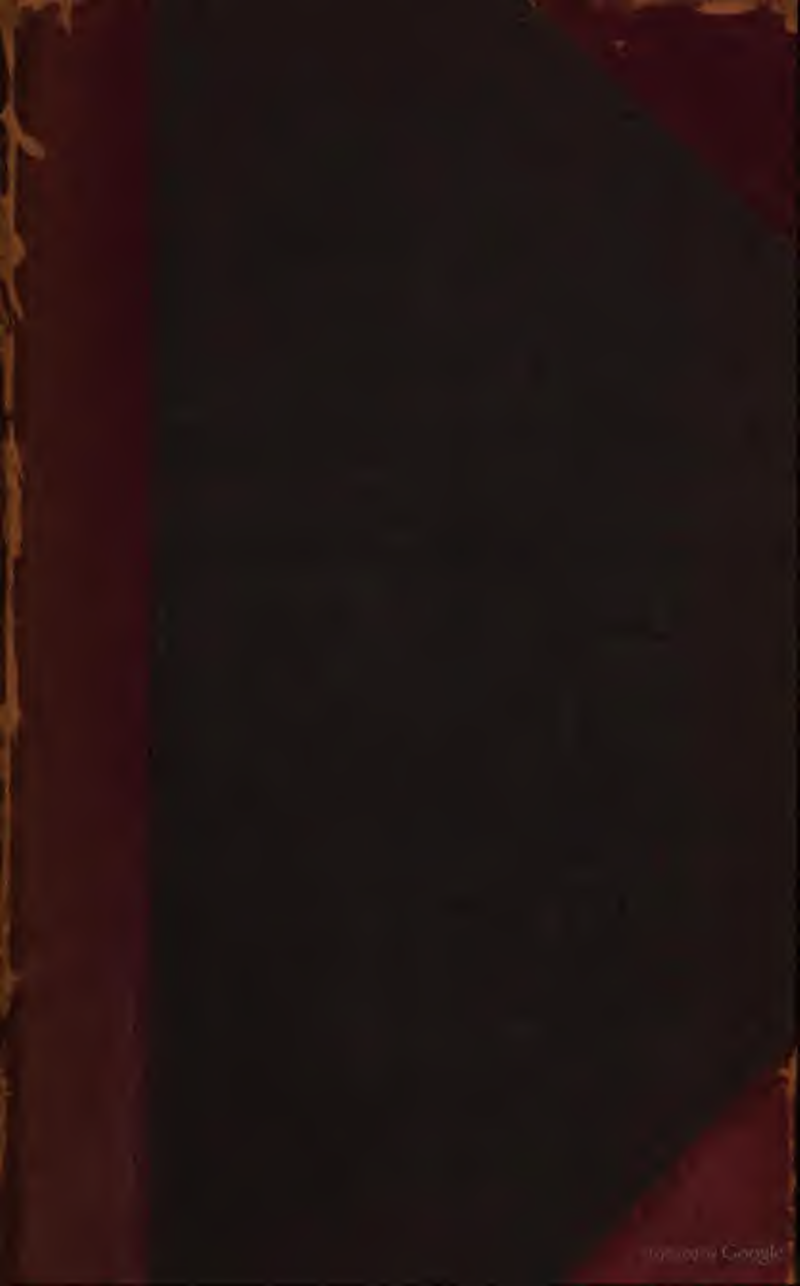
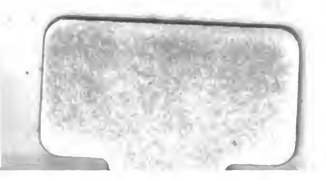



600081241M



Mythologische Beiträge

zu den

neuesten wißenschaftlichen Forschungen über die Religionen des Alterthums

mit Hülfe der vergleichenden Sprachforschung

von

Dr. K. Th. Pyl,
Docenten für Archaiologie und neuere Kunstgeschichte an der Universität Greifswald.

---

1. Theil.

Das Polytheistische System der Griechischen Religion nebst einer literaturhistorischen Einleitung.



Greifswald.
C. A. Koch's Verlagsbuchhandlung, Th. Kunike.
1856.

Uebersicht des ersten Theils.

Von der neuesten wißenschaftlichen Behandlung der Mythologie.

Seit Otfried Müllers frühzeitiger Tod seine vielseitige mythologische Thätigkeit unterbrach, ist wohl nie eine solche Regsamkeit auf dem Felde mythologischer Forschungen erblickt wie in der letzten Zeit.

Denn in dem Zeitraum eines Jahres sind nicht weniger als Vier Lehrgebäude der Mythologie in Deutschland erschienen.

Zuerst wurde durch Hermann Wichmann das System der Griechischen Mythologie von Julius Franz Lauer als 2ter Theil seines litterarischen Nachlaßes, Berlin 1853 bei Georg Reimer, herausgegeben. Sodann folgte: Die Griechische Götterlehre von Emil Braun in Rom, Hamburg und Gotha bei Perthes 1854 erschienen. Auch Preller gab seine Griechische Mythologie 1854, Leipzig bei Weidmann, heraus; endlich viertens Eduard Gerhard seine Griechische Mythologie, Berlin 1854 bei Georg Reimer, von welcher der 2te Band noch rückständig ist. Eine kritische Betrachtung dieser Fülle mythologischer Thätigkeit ist um so interessanter, als wohl selten in so kurzer Zeit eine so große Verschiedenheit in der Auffaßung, Be-

handlung und Anordnung des mythologischen Stoffes, wie in diesen 4 Werken vorgekommen ist.

Götterlehre von Braun.

Ich beginne meine Betrachtung bei der Griechischen Götterlehre Emil Brauns. Dieses Werk, welchem eine Widmungsrede an seine Gattin vorangeht, zerfällt in zwei Bücher und diese in 661 unter einer Nummer fortlaufende Paragraphen. Nach einer kurzen Einleitung über das Wesen der Griechischen Mythologie, hebt Braun von §. 13 —19 die Theogonie des Hesiodos als die Hauptquelle für diese Wißenschaft hervor. Sodann behandelt er den ganzen mythologischen Stoff in derselben Reihenfolge, wie die Theogonie des Hesiodos ihn darstellt, so daß er §. 20 mit dem Chaos beginnt, §. 32—46 zu Gaia und Ouranos übergeht und darauf genealogisch die Gestalten der Titanen und anderer vorolympischer Götterwesen bis §. 300 behandelt. Hier schließt das erste Buch, und das zweite beginnt §. 301 mit den letzten der Titanen Kronos und Rheia. Sodann folgt wieder genealogisch die Aufzählung ihrer Nachkommen bis zum Zeus §. 346, und daran schließt sich ebenfalls nach Hesiodischem Vorbilde geordnet eine Uebersicht der „Eheverhältnisse" des Zeus zuerst von §. 360—491 mit unsterblichen Göttinnen Metis 360, Themis 362, Eurynome 375, Demeter 382, Mnemosyne 385, Leto 402, Hera 424, Maia 470 (§. 437 wird wie bei Hesiodos die selbstgeborene Pallas Athene zwischengeschoben) und dann mit den beiden sterbli-

chen Frauen Semele 491, Alkmene 541—657. Den Schluß des ganzen Werks bilden von §. 657—661 kurze Bemerkungen über verschiedene Behandlungsweisen, vergleichender und historischer Mythendeutung, eine versuchte Begründung, warum die Heroen, die nicht in der Theogonie vorkommen, weggelaßen sind, und ein Hinweis auf ein sehr schätzbares Denkmälerverzeichniß, das nach den Paragraphen des Buchs geordnet ist und diejenigen Kunstwerke aufzählt, welche in dem Buche besprochen sind. Statt eines Inhaltsverzeichnißes geht dem Buche eine sehr übersichtliche Tabelle der Götter-Genealogie voran p. I — XIV, die, weil das ganze Gebiet der Mythologie in dieser genealogischen Folge angeordnet ist, auch vollkommen ihren Zweck erfüllt.

Braun ist wegen dieses Buches von verschiedenen Seiten getadelt worden, und es frägt sich daher, ob sein Werk diesen Tadel verdient hat.

Wenn er seine Griechische Mythologie nur für weibliche Leser berechnete und nur eine mehr oder weniger ausgeführte Paraphrase der Hesiodischen Theogonie geben wollte, wie das eine die Widmung an seine Frau, das andre der Name Götterlehre anzudeuten scheint, so kann man nicht anders sagen, als daß seine Arbeit ihre volle Berechtigung hat. Man gewinnt eine angenehme litteraturgeschichtliche Kenntniß der Theogonie Hesiods und das weibliche Gefühl, sofern es sich für Griechische Mythologie interessirt, wird durch die edle kunstreich geschmückte Sprache und die geistreiche Darstellung der Götterwesen und ihrer Mythen gewiß befriedigt, wozu die Hülfsmittel der vergleichenden Kunstbetrachtung nicht minder beitragen werden.

Jedoch will es uns scheinen, als wenn dieses Buch doch auf weitere Kreise berechnet sein möchte und auch mehr umfaßen wollte, als eine litteraturhistorische Darstellung Hesiodischer Theogonie, wie Otfried Müller sie in seiner Griechischen Litteraturgeschichte 1 p. 152—167 gegeben hat. Denn mir scheint die Anwendung der sogenannten Lateinischen Schrift, der gänzliche Mangel aller äußerlichen Eintheilung weniger für weibliche Leser als vielmehr für Gelehrte berechnet zu sein, und sie erinnert sehr an die ähnliche wenig übersichtliche Anordnung in Jacob Grimms Deutscher Mythologie, obwohl man sich in dieser durch Seiten- und Capitel-Ueberschriften noch eher zurecht finden kann als bei Braun, wo jede übersichtliche Eintheilung mangelt. Für eine bloße Darstellung nach Hesiodos ist aber doch in manchen Theilen der Götterlehre zu viel Abweichung von der Anordnung der Theogonie vorhanden.

So wird unter Andern §. 23—32 Janus einschaltungsweise behandelt, von Aphrodite und den Nachkommen der Nyx, die bei Hesiodos sogleich nach den Titanen, Kyklopen und Hekatoncheiren auftreten, wird erst am Ende des ersten Buchs gesprochen. Was aber die Hauptsache bleibt, die charakteristische Bestimmung der 12 olympischen Götter, so wie des Dionysos und Herakles, welche nach dem Plan des theogonischen Dichters gar nicht in seiner Absicht lag, der sich vielmehr nur mit einer kurzen Namensaufzählung begnügte, bildet den Schwerpunkt des ganzen 2. Buchs der Götterlehre, indem in der genealogischen Reihenfolge des Hesiodos bei jeder Gottheit der gesammte aus andern schrift-

lichen und bildlichen Quellen gewonnene mythologische Stoff dargestellt und erläutert wird.

Auf diese Art kommt ein Mißverhältniß in das ganze Werk, indem eine von theogonischen Ansichten ausgehende Darstellung eine Menge von keineswegs nebensächlichen Gegenständen mit sich verwebt, die jedenfalls zur Theogonie in einem fremdartigen Verhältniß, wenn nicht gar im Gegensatze stehn.

Auch ist ferner gar nicht einzusehn, aus welchem Grunde die übrigen Heroen außer Herakles weggelaßen sind. Dies muß uns überhaupt schon an und für sich Wunder nehmen, und noch besonders deshalb, als die Theogonie wenigstens in ihrer gewöhnlichen Ueberlieferung noch eine Menge der bedeutendsten Heroen aufzählt.

Wie dem aber auch sein möge, sobald Braun sein Werk für weibliche Leser oder ein allgemeines Laienpublicum bestimmte, so wird diese Darstellung Griechischer Mythologie wie schon gesagt einerseits durch geistreiche Auffaßung der Mythen, andererseits durch die wechselseitige Berührung zwischen Mythologie und Kunst ihren Zweck nicht verfehlen und einen dankbaren Leserkreis gewinnen. Sobald aber jemand an das Werk Ansprüche macht, daß es ein wißenschaftliches Lehrbuch der Mythologie sein soll und die Aufgabe erfüllen muß, die man beim jetzigen Standpunkt der gelehrten Thätigkeit an eine systematische Forschung macht, so sieht man sich in dieser Erwartung getäuscht. Denn eine solche noch so anerkennungswerthe Darstellung nach der Hesiodischen Theogonie kann nur als Einleitung zu einem mythologischen Lehrgebäude dort ihre Stelle finden, wo man

den Gaug mythologischer Erkenntniß in Griechenland selbst erläutert, in dem natürlich die Hesiodische Theogonie, wenn auch nicht die erste, so doch jedenfalls eine sehr bedeutende Stellung einnehmen muß.

Mythologie von Preller.

Ich wende mich nun zweitens zu der Griechischen Mythologie von Ludwig Preller. — Dasselbe zerfällt ebenso wie das Braun'sche Werk in zwei Bücher, jedoch mit dem Unterschied, daß hier das erste Buch die Götter und das zweite die Heroen behandelt.

Nach einer kurzen Einleitung, die in klarer und auf gediegenen Forschungen begründeter Darstellung die Litteratur der Griechischen Mythologie umfaßt, und sich in die vorhomerische, in die Homerisch-Hesiodische Zeit (Dies ist die Stelle, welche das ganze Braun'sche Werk ausfüllt) so wie endlich in die Zeit nach den beiden großen Epikern und die neuere gelehrte Litteratur eintheilt, geht er im ersten Abschnitt zu einer Darstellung der Theogonie, jedoch nicht allein nach Hesiodos, sondern nach allen übrigen Quellen über, und behandelt dann im zweiten Abschnitt die Götter, und zwar so, daß er in der ersten Unterabtheilung die 10 großen Olympischen Götter mit Ausnahme des Poseidon und der Demeter darstellt und dann die „Nebengötter" unter folgende höhere Gattungsbegriffe bringt: 1) Begleitende und dienende Umgebung; 2) Himmlische Erscheinungen; 3) Geburts- und Heilgötter; 4) Schicksal; 5) Meer und Gewäßer, darunter Poseidon; 6) Erde, Erdeleben und Unterwelt, darunter De-

meter. Die Heroensage im zweiten Buch theilt Preller in 3 Abtheilungen: A) Landschaftliche Sagen von 1) Thessalien, 2) Theben, 3) Argos, 4) Korinth, 5) Lakonien und Messenien, 6) Kreta, 7) Attika; B) Heldensage, die den Herakles allein umfaßt und C) Heldendichtung, welche 1) den Sagenkreis des Meleager, 2) den Argonautenzug, 3) den Thebanischen Kyklos, 3) den Trojanischen Krieg, 4) Odyssee und Nostoi in sich schließt. Als Anfang werden Heroische Propheten, Dichter und Künstler betrachtet.

Vergleichen wir nun hiermit die Anordnung der Mythologie von Gerhard.

Mythologie von Gerhard.

Von ungleich größerem Gewicht sowohl qualitativ als quantitativ ist hier die Einleitung, die sich in drei große Abschnitte sondert. 1) Theoretische, 2) Historische Einleitung, 3) Litteratur und Methodik. Im ersten Abschnitt wird A) der Götterglaube und seine Darstellung im Mythos, B) Götterdienst, C) Symbolik der Religion abgehandelt. In der historischen Einleitung wird A) die Ethnographie beleuchtet, für diesen Abschnitt dienen Gerhards zwei Akademische Abhandlungen Ueber den Volksstamm der Achäer und über Griechenlands Volksstämme und Stammgottheiten zur Ergänzung, B) folgt die Geographie, C) die Culturgeschichte in ihrem Verhältniß zur Mythologie. Der dritte Abschnitt, Litteratur und Methodik, gibt in ausführlicher wißenschaftlicher Weise darüber Auskunft, was in dem Preller'schen Buch in kurzer Uebersicht die ganze Einlei-

tung ausmacht. Der erste Theil nun des Gerhard'schen Lehrgebäudes selbst scheidet sich in 2 Bücher. Das erste Buch betrachtet die Griechischen Göttersysteme A) die Speculativen. Hier werden die Theogonie des Hesiodos und die übrigen Darstellungen dieser Art besprochen, und ist hier der Berührungspunkt mit dem Braun'schen Buch. B) folgen die vorhellenischen Göttersysteme. Dieser Abschnitt ist gesondert nach a) Schöpfungsgöttinnen, b) Schöpfungsgöttern, c) Schöpfungssagen und Mystischen Göttersystemen. Letztere beziehen sich besonders auf die Samothrakischen und Eleusinischen Göttervereine und wird hier besonders auf die Zahl der Götterwesen Rücksicht genommen, die sich nach den verschiedenen Vereinen auch verschieden bald als 2 und 3 und 4, bald als 7, 8 und 12 gestalten. C) folgt endlich der hellenische Götter-Staat, dessen Anordnung besonders mit Rücksicht auf die Zwölfzahl besprochen wird.

Im zweiten Buch wird nun dieser Götterstaat folgendermaßen dargestellt. 1) werden die 12 Olympischen Götter in gewöhnlicher Reihenfolge dargestellt, nur mit der Ausnahme, daß Demeter an deren Ende steht und mit ihr 2) die Chthonischen Gottheiten beginnen, zu denen außer ihr Kora, Jacchos, Hades und Dionysos gerechnet werden. Dann folgen als vermischte Gottheiten überschrieben: 1) Lichtgottheiten, 2) Götter der Zeugung, 3) der Heilung, 4) der Luft, 5) des Waßers, 6) der Weissagung, 7) des Erdsegens, 8) der Unterwelt, 9) des Schicksals, 10) Streit und Eintracht, 11) Gottheit im Menschen.

Die Heroen werden im zweiten Theil behandelt, der noch nicht erschienen ist.

Werfen wir nun einen Rückblick auf diese beiden Lehrbücher, so müßen wir eingestehen, daß eine so wißenschaftliche, systematisch angeordnete und von so richtigen Principien ausgehende Einleitung, wie Gerhard sie uns gibt, noch von keinem Andern geleistet worden ist. Man sieht, wie die Betrachtung sich ebenso auf speculative Religionsphilosophie wie auf umfaßende Litteratur und archäologische Kenntniß und auch nicht minder auf die Grundpfeiler der Geschichte, Geographie und Culturgeschichte stützt; man sieht, wie jede Behauptung auf glaubhaften Quellen begründet ist. Während nun grade der Schwerpunkt des Gerhard'schen Werkes in der Einleitung liegt, so fehlt diese fast ganz in der Mythologie von Preller, und es folgt daher, daß wir beide Bücher von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten müssen. Es ist daher nicht gut, wenn man, wie von manchen Seiten geschieht, die Vorzüge des einen Buchs als einen Mangel des andern hervorhebt. Wenn man die gelehrte Gründlichkeit in dem Preller'schen Buch vermißt, so muß man bedenken, daß das Wesen dieser Arbeit in einer klaren anmuthigen Darstellung der Charaktere und Mythen der Götterwesen besteht und daß daher dieses Buch ein tüchtiges Handbuch für Laien, Schüler und weibliche Bildung sein und bleiben wird, wenn es dem gelehrten Forscher auch nicht genügt. Für diese ist Gerhards Mythologie geschrieben uud man kann mit Recht sagen, daß dieses Buch in seiner Art Epoche machen muß. Zwar sind schon überall von den bedeutendsten Mythologen Otfr. Müller, Welker, Panofka, Schwenk, Forchhammer und Anderen im Einzelnen ähnliche Ver-

suche mythologischer Forschungen gemacht, jedoch als ein zusammenhängendes System ist **Gerhards** Arbeit die erste in ihrer Art, und wir können ihr die Anerkennung nicht versagen, daß mit ihr erst der Grundstein eines mythologischen Lehrgebäudes gelegt ist, auf dem die spätere Zeit fortbauen kann, während die Mehrzahl bisher auf dem großen mythologischen Felde ohne bestimmten Plan umher wandelte.

Eins ist es jedoch, was wir an **Gerhards** Arbeit vermißen, und was sie mit **Prellers** Buche theilt, eine durchgehende nach einem einheitlichen Princip geregelte äußerliche Eintheilung des mythologischen Stoffs, die mit der nach einheitlichen Principien so vorzüglich durchgeführten Behandlung der Mythen in Einklang stände.

Es scheint mir, als ob die Eintheilung in die 12 Olympischen Götter und die Nebengötter, die wieder nach den Elementen ihres Wesens zerfallen, nicht mehr für den Standpunkt unserer heutigen mythologischen Forschungen genüge. Auch ist **Gerhard** schon in sofern davon abgewichen, als er die Demeter zu den Chthonischen Gottheiten hinübergeführt hat. **Preller** ist schon weiter gegangen und behandelte den Poseidon bei den Meergottheiten. Mag der Kanon der 12 Olympischen Götter auch noch so sehr in das populäre mythologische Bewußtsein eingedrungen sein, es wird immer befremden, wenn wir Ares und Hestia unter die großen, hingegen Dionysos und Hades unter die Nebengötter rechnen. Ferner muß es uns auffallend erscheinen, Phoibos Apollon und Helios, Artemis und Selene, Poseidon und die übrigen Meergottheiten getrennt auftreten zu sehn.

Ich will nicht leugnen, daß diese von **Gerhard** und

Preller befolgte Eintheilung für den praktischen Gebrauch eines Handbuchs tauglich sein möge, vom rein wißenschaftlichen Standpunkt aus kann sie nicht befriedigen.

System der Griechischen Mythologie von Lauer.

Die Wahrheit dieser Behauptung ist nun auch von dem vierten der oben erwähnten Mythologen, dem 1850 schon verstorbenen Lauer, einem Schüler des ihm bald gefolgten Stuhr, tief empfunden worden, und er hat es demnach versucht, ein System der Griechischen Mythologie nach einem einheitlichen Princip anzuordnen, das nach seinem frühzeitigen Tode leider nicht anders als unvollendet herausgegeben werden konnte. Auch von Lauer ist nicht minder als von Gerhard ein großes Gewicht auf die Einleitung gelegt worden, wenn auch in völlig verschiedener Art; wie es sich von einen Schüler Stuhrs, der von anderen Grundsätzen ausging, andere Zwecke verfolgte und in anderen Anschauungen sich bewegte, nicht anders erwarten ließ.

Das p. 142 — 143 ausgesprochne Urtheil über Gerhard, welches dessen mythologischen Standpunkt völlig verkennt, würde Lauer gewiß nie veröffentlicht haben, wenn er sein Werk vollendet und selbst herausgegeben hätte, da die ganze oberflächliche Haltung desselben im Gegensatz zu andern dort angeführten Urtheilen zeigt, wie wenig Werth er darauf gelegt. Für den Fall aber, daß er es selbst bei der Herausgabe noch gebilligt haben sollte, so würde er doch jedenfalls davon zurückgekommen sein, wenn er Gerhards jetzt erschienene Mythologie gekannt hätte. Nun freilich

bei Herausgabe eines litterarischen Nachlaßes konnte freilich auch diese wenn auch nur oberflächliche Beurtheilung nicht füglich unterdrückt werden, da die dadurch entstandene Lücke vielleicht in keiner Weise hätte ausgefüllt werden können.

Bei seinem Werke schickt Lauer nun seiner Darstellung des Griechischen Göttersystems eine Einleitung und Prolegomena voraus, letzterer Name wohl mit einer Nachahmung des bekannten Buches von Otfr. Müller Prolegomena zu einer wißenschaftlichen Mythologie.

In der Einleitung wird der Begriff und die Bedeutung der Mythologie auseinandergesetzt, und zweitens eine sehr ausführliche aber nur compendiarische Uebersicht der Quellen Griechischer Mythologie gegeben. Man sieht beiden den Ursprung des Collegienhefts an, und fehlt ihnen somit die wißenschaftliche Ueberarbeitung, welche uns die ähnlichen Abschnitte in Gerhards Buch zeigen. Die Prolegomena zerfallen in einen allgemeinen und einen besondern Theil.

In jenem wird 1) das subjective und objective Element der Religionen dargelegt, sodann 2) die verschiedenen Hauptformen der Religionen mit Ausnahme der offenbarten des Christenthums und des Islam aufgezählt und beschrieben, von denen Lauer 8 wesentliche Formen feststellt.

1) Polytheismus der indogermanischen Völker.
2) Parsismus der Iranischen } Völker.
3) Schamanenthum der Turanischen } Völker.
4) Gaiolatrie der Kleinasiaten.
5) Uranolatrie der Chinesen und Japaner.
6) Astrolatrie der Semiten.
7) Zoolatrie der Aegypter.

8) Fetischismus der Neger, Polarmenschen und anderer tief stehenden Nationen.

Endlich 3) wird Begriff, Ursprung, Form, Inhalt und Deutung des Mythus im Allgemeinen besprochen.

In diesem allgemeinen Theil, dessen Inhalt bei Gerhard eigentlich ganz fehlt, weil es gar nicht in seiner Absicht lag eine Vergleichung der verschiedenen Religionsformen zu geben, erkennen wir in Lauer vorzugsweise den Schüler von Stuhr, theils in der Anwendung der Schelling-Hegelschen Philosophie auf die Mythologie, theils in der Vergleichung der Griechischen Mythologie mit den übrigen Religionen des Alterthums, wie Stuhr dieselbe in so ausgezeichneter Weise in seinem Hauptwerk: die Religionssysteme des Orients und der Hellenen, Berlin 1836 und 1838, durchgeführt hat.

In dem besondern Theil sollte im 1. und 2. Abschnitt die Ethnographie und Geographie der Griechischen Mythologie gegeben werden, ähnlich wie Gerhard dies in seiner Historischen Einleitung ausgeführt hat. Allein vor dem Beginn dieser beiden Abschnitte ereilte den Verfasser der Tod. Nur der 3. kulturgeschichtliche Abschnitt ist bearbeitet, der sich in eine 1) Vorgriechische, 2) Pelasgische, 3) Hellenische, 4) Hellenistische Periode absondert.

Dann folgt noch zum Schluß der Prolegomena ein Anhang, Inhalt der Mythen überschrieben, worunter Lauer sonderbarer Weise die Litteratur der mythologischen Forschungen von der ältesten Zeit bis zu Stuhr herunter in ausführlicher Weise bespricht. Dieser Theil gehört eigentlich nicht an diese Stelle, sondern würde schicklicher bei den am

Anfang des Buchs behandelten Quellen stehen, wohin auch Gerhard in seinem Werke ihn unter dem Namen Litteratur und Methodik gestellt hat.

Soweit über die Einleitung des Lauerschen Buches. Am Anfang seines Göttersystems bespricht er nun 3 Methoden der Anordnung 1) die Genealogische, wie sie Braun benutzt hat, die vom jetzigen Standpunkt der Wißenschaft als ein rein äußerliches Princip natürlich zurückgewiesen wird, 2) nach der Rangordnung a) Olympische b) Halbgötter c), Heroen. Auch diese Anordnung verwirft Lauer, weil sowohl der Verein der 12 Olympischen Götter ein oft wechselnder und sehr spät aufgestellter sei, als auch deshalb, weil manche Gottheiten, die an einzelnen Theilen Griechenlands Hauptgötter seien, an anderen nur einen geringen Rang einnahmen, 3) wird nun die Eintheilung „nach den drei großen Einheiten der Natur in ϑεοὶ ὕπατοι oder Himmelsgötter, χϑόνιοι Erdgottheiten, ϑαλάσσιοι Waßergottheiten" behandelt. Diese Eintheilung nun befolgt Lauer selbst mit der Bemerkung, daß sich alle Griechischen Gottheiten auf jene drei Grundelemente zurückführen ließen, und bemerkte dabei, daß auch das Ethische nicht von diesen Grundelementen der Natur zu trennen sei. Die Himmelsgötter zerfallen nun nach seinem System in

I. Aethergötter:

1) Ouranos.
2) Kronos.
3) Zeus.
4) Hermes.

5) Pan.

6) Ares.

II. Sonnengötter:

1) Helios.

2) Apollon.

3) Asklepios.

III. Mondgötter:

1) Selene.

2) Artemis.

3) Hekate.

IV. Sterngötter:

1) Dioskouren.

2) Hyaden und Pleiaden.

3) Sternbilder.

V. Nacht- und Taggötter:

1) Nyx.

2) Leto.

3) Brizo.

4) Hypnos.

5) Eos.

6) Hemera.

7) Phosphoros Hesperos.

VI. Wolkengötter:

1) Athene.

2) Hephaistos.

3) Wolkendämonen, Koureten, Korybanten, Telchinen, Daktylen, Kabeiren, Kyklopen.

4) Mousen Sirenen.

VII. Göttin des Regenbogens:

Iris.

VIII. Windgötter:

1) Aiolos.
2) Boreas.
3) Harpyien.
4) Typhaon.
5) Thyia.

Soweit ist das Lauer'sche Göttersystem aufgeführt, und es schließen sich daran noch zwei angehängte Abhandlungen, von denen die erste von: Athene mit dem Widder handelt, wo dieser als ein Wolkensymbol aufgefaßt wird, und die zweite den Uebergang der heidnischen Welt in die Christliche besonders in Bezug auf den Teufel bespricht. Es ist zu bedauern, daß die Herausgeber die Andeutungen, welche Lauer in seinem litterarischen Nachlaß über die Erd- und Waßergottheiten gegeben hat, nicht mit in das System aufgenommen haben, da eine, wenn auch unvollständige Mittheilung doch immer wünschenswerther ist, als eine durch Nichts ausgefüllte Lücke. Um so eher hätte sich die Aufnahme dieser Bruchstücke erwarten lassen, als manche mitgetheilte Göttergestalten des Systems auch nur angedeutet sind, wie die Stern- und Nacht- und Taggötter, so wie die Windgötter. Aus der Vorrede des Herausgebers erkennen wir, daß Lauer die Chthonischen Gottheiten folgendermaßen angeordnet:

1) Gaia.
2) Rheia.
3) Dione.

4) Aphrodite.

5) Eros.

Soweit waren in dem Collegienhefte Lauers die Gottheiten noch ausführlicher dargestellt, von den folgenden waren nur ihre Namen mit kurzen Notizen erhalten.

1) Hera.
2) Eileithyia.
3) Hebe, Ganymeda, Dia, Ganymedes.
4) Charis, Chariten.
5) Horen.
6) Moiren.
7) Demeter.
8) Persephone.
9) Europe.
10) Themis.
11) Erinnyen.
12) Ker, Ate.
13) Nemesis.
14) Adresteia.
15) Tyche.
16) Hestia.
17) Mnemosyne.
18) Maia.
19) Eurynome.
20) Heroinen. (Jo, Danae, Niobe, Semele, Alkmene, Leda.)
21) Plouton, Hades, Ploutos, Admetos.
22) Dionysos.

23) Thanatos.

24) Charon, Kerberos.

Hieran sollten sich Betrachtungen über die Inseln der Seligen, den Unsterblichkeitsglauben, Mysterien, theologische Spekulationen und über den Untergang und das Fortleben der Griechischen Religion anknüpfen.

Ueber die Anordnung der Waßergottheiten hat leider auch die Vorrede keine Andeutungen gegeben, obgleich Lauer auch schon dazu Vorarbeiten gemacht hatte.

Blicken wir nun noch einmal auf die Anordnung des Lauer'schen Göttersystems zurück, so können wir ihm die Anerkennung nicht versagen, daß er mit großer Consequenz nach seinem Eintheilungsprincip verfahren und auch die verschiedenen Göttergestalten auf geschickte und passende Art ihren höheren Gattungsbegriffen untergeordnet hat. Auf der anderen Seite aber müßen wir doch bei manchen Theilen dieser Anordnung gegründete Bedenken hegen.

Zuerst wird es uns befremden, den Pan und Ares unter den Aithergöttern zu erblicken. Wenn sich hier aber auch durch das Widdersymbol beim Pan und beim Ares durch sein Verhältniß zur Aphrodite noch ein Zusammenhang finden läßt, so wird sich doch nie ein unbefangener Mythologe damit befreunden können, in der Athene, dem Hephaistos und den Musen Wolkendämonen zu erkennen. Ebenso auffallend möchte sich auch die Aphrodite unter den Chthonischen Gottheiten ausnehmen.

Lauer ist bei dieser Anordnung in denselben Fehler verfallen, den Forchhammers, um mit Gerhard p. 72. zu reden „geist- und anschauungsreiches Buch Hellenika,

Berlin 1836." in sich trägt. Von einer großen Vorliebe für ein unter Umständen richtiges Princip befangen, werden alle Gegenstände ohne Unterschied demselben untergeordnet, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob dieselben ihrem Wesen nach dazu passen: vielmehr müßen sie, um das Princip zu befriedigen, sich auch dann passend zeigen, wenn das Gegentheil deutlich genug in die Augen springt.

So erkannte Forchhammer ganz richtig, daß in den Mythen der Kopaischen Niederung von Boiotien die Einflüße der Kopaischen Gewäßer auf ihre Umgebung die Hauptrolle spielten und daß die Deutung der Mythen und die in ihnen auftretenden göttlichen Wesen auf diese Waßereinflüße zurückzuführen wären; ferner ist auch nicht zu leugnen, daß eine Menge von Zügen in anderen Mythen, so wie eine Menge von Gottheiten auf das Element des Waßers zurückzuführen sind, — wie es aber möglich war, daß Forchhammer die gesammte Attische Mythologie, die Licht und Heilgottheiten und noch hundert andere Dinge in ihren Grundelementen auf das Waßer zurückführen, gewißermaßen also die ganze Griechische Götterwelt als eine Personification des Waßers ansehn konnte, das kann nur der begreifen, der selbst in einem ähnlichen Wahn befangen die verschiedensten Dinge unter ein einheitliches Princip zu bringen suchte, bis ihm ein Licht über seinen Irrthum aufging. Dabei ist es im Grunde völlig gleichgültig, wie das Princip selbst beschaffen ist.

Denn in der Weise, wie Forchhammer verfährt, ließe sich die gesammte Mythologie ebensowohl auf das Feuer, oder die Luft, oder auf irgend ein anderes Naturelement zurückführen.

Möglich ist aber diese Art der Erklärung nur dann,

wenn solche Deutungen vorzugsweise auf Etymologische Namenerklärung der Gottheiten gestützt werden, und doch dabei jede etymologische Kenntniß und Erfahrung mangelt, wie dies leider bei Forchhammer der Fall ist.

Wenn er, um Beispiele seiner Erklärung anzuführen, 'Αχιλλεύς als lippenlos von ἀ-χεῖλος herleitet, ferner Κέκροψ von κρέκω rauschen, das gar nicht die ursprüngliche Bedeutung ist, da κρέκω, von κέρκις Webeschiff abgeleitet, das Klappern des Webestuhles bedeutet, wenn er 'Οδυσσεύς als οὐδ-υσευς den Nichtregner faßt, den λέων in Zusammenhang mit λεῖος glatt stellt und ihn als Symbol für eine naße Ebene auffaßt, so müßen wir bedauern, daß derselbe Mann, der uns so tiefe Blicke sowohl in das Wesen der Mythen, als in ihren Zusammenhang unter einander und mit der Geographie des Landes thun läßt, solche jedes Haltes entbehrende Etymologien aufstellen, und sie als Hauptstütze seiner Erklärung benutzen kann. Die Entstehung solcher Etymologien ist nicht anders zu denken, als daß Forchhammer, da nun jeder vorkommende Name einmal auf das Element des Waßers zurückgeführt werden sollte, sich nach irgend einem ähnlich klingenden griechischen Worte umsah und dieses mit dem Namen in Verbindung brachte, mochte eine solche Zusammenstellung nicht allein jedem etymologischen und mythologischen Gefühl, sondern auch aller sprachvergleichenden Grammatik Hohn sprechen. Reichte der Griechische Sprachschatz für gleichklingende Wörter nicht aus, so wurde der Name auf jede beliebige Art entweder etwas verändert wie λέων-λεῖος, oder so zerschnitten, wie es für eine Etymologie des Wortes unmög-

lich, für die Waßererklärung aber am passendsten ist, so 'Α-χιλλευς, und Οὐδ-υσευς, wo beide Versuche angewendet sind. Nichts ist aber gefährlicher als nach dem bloßen Gleichklange zu etymologisiren, denn bei einem vorgesetzten Zweck kann man da aus Allem Alles oder vielmehr in Alles Alles hinein erklären. Kommen solche Verstöße einige Mal vor, so kann man das übersehn, wenn aber solche Erklärungsweise mit einigen Ausnahmen durch das ganze Buch hindurchgeht (die oben angeführten Beispiele sind nur einige der hervorragendsten), so kann man das nicht genug rügen, um so mehr als dieser Mangel neben den so großen übrigen Vorzügen des Buches um so greller hervortritt.

Ein ähnlicher Mißgriff ist es, wenn andere Mythologen, wie Daumer im Feuerdienst der Hebräer, neben einer Menge gediegener und tiefsinniger Forschungen dort, wo bei Griechischen Göttergestalten ihr Name unzweifelhaft auf den einheimischen Sprachschatz hinweist, ihnen dennoch den Zwang anthut, sie aus den Semitischen Sprachstämmen zu erklären, nur um für seine Molochsgestalt auch in Griechenland Beispiele zu finden. Odysseus, Penelope, Apollon, Paris und andre müßen hier zu Personificationen des Molochdienstes werden.

Auch Movers in seinem trefflichen Buch die Phönicier so wie Nork in seinem mythologischen Wörterbuch und Andeutungen eines Systems der Mythologie sind zum Theil in diesen Fehler verfallen, ächtgriechische Göttergestalten und Namen aus Semitischen Gottheiten künstlich heraus zu erklären.

Einen großen Vorzug hat aber der unbefangene My=

thologe von diesen und ähnlichen Arten der Behandlung, nämlich den, daß er vorsichtiger im Erklären wird, da hier so deutliche Fälle vorliegen, wie weit solch haltloses Etymologisiren führen kann.

Um nun wieder auf das Lauer'sche System zurückzukommen, so begeht Lauer einen ähnlichen Fehler, wenn er in seinem Princip befangen, sämmtliche Gottheiten unter die 3 Naturelemente des Himmels, Waßers und der Erde unter zu ordnen sucht, wohin denn doch sehr viele nicht zu stellen sind, wenn man ihrem Wesen nicht Gewalt anthun will, um dem Princip zu genügen. Zwei andere Mängel liegen darin, daß einerseits die Rangordnung der einzelnen Götter, wie diese unter den höheren Gattungsbegriffen aufgestellt sind, nicht immer ihrem Wesen und ihrer Bedeutung entspricht, andererseits, daß Lauer, von keiner selbstständigen etymologischen Namendeutung der Gottheiten ausgegangen ist, vielmehr nur die einzelnen Etymologien Anderer aufzählt, ohne sich für eine derselben bestimmt zu entscheiden. In dieser Hinsicht ist als ein sehr schätzbares Buch zu erwähnen Konrad Schwenks Etymologische Mythologische Andeutungen mit einem Anhange von Welcker, Elberfeld 1823. Mit großem Unrecht tadelt Nork in seinen Andeutungen eines Systems der Mythologie p. 147 dieses in seinen Ansprüchen so bescheidene, und in seiner umfaßenden Anschauung der Mythologie so bedeutende Buch. Weil Nork eben von der Ansicht ausgeht, daß sehr viele der Griechischen Gottheiten aus dem Orient ihre Erklärung finden mußten, so tadelt er eben um so heftiger Schwenk, der es mit großem Geschick versucht hat, nach dem Vor-

gange von G. Hermann und Welcker sämmtliche Griechische Götterwesen nicht allein ihrem Wesen nach, sondern auch in Bezug auf ihre Namen aus dem eigenen Geistes- und Sprachleben des Griechischen Volkes zu erklären. Er ist hierbei nicht allein einerseits mit großer Consequenz nach einem einheitlichen Princip verfahren, sondern hat auch andererseits mit großer Vorsicht die Klippen vermieden, in die Forchhammer, Daumer und andere Etymologen verfallen sind. Außerdem muß die Anerkennung, mit der Welker von dem Buche spricht, ein günstiges Vorurtheil für dasselbe erwecken. Wenn freilich auch nicht alle Erklärungen der Götter-Wesen und Namen eine Billigung, vielleicht einige auch nicht einmal eine Berechtigung verdienen, so bietet dieses Buch dennoch ein so schätzbares Material für den Forscher, daß er darauf mit großer Leichtigkeit weiter bauen kann.

Begriff des Mythos.

Die Begriffsbestimmungen des Mythos, soweit sie die älteren Mythologen, mit Heyne beginnend und nach ihm Voß, Buttmann, Creuzer, Hermann und Welker aufgestellt haben, sind in Otfr. Müllers Prolegomena zu einer wißenschaftlichen Mythologie p. 316—346 ausführlich vorgetragen, denen Otfr. Müllers eigene Ansicht folgt, p. 256—270, ich will sie daher hier nicht wiederholen, besonders da ihnen eine kurze und bestimmte Faßung gänzlich mangelt. Auch Nork in seinen Andeutungen eines Systems der Mythologie hat 9 verschiedene Auffaßungen

der Mythen aufgezählt und sie einer scharfen Kritik, meistens mit Recht, oft aber auch ohne Grund, unterworfen. Er bezeichnet sie uns als:

1) Historische. Geschichtsschreiber und Mythographen der Alten.
2) Ethische. Philosophen; Weiße, Darst. d. Mythol. Leipz. 1828.
3) Aisthetische. Archaiologen.
4) Rationalistische. Aeltere Rationalisten wie Palaiphatos und Hekataios, neuere wie Böttiger.
5) Kosmogonische. Hesiodos.
6) Elektromagnetische. Schweigger.
7) Meteorologische. Forchhammer.
8) Phlogistologische. Daumer.
9) Etymologische. Schwenk.

Auch Lauer hat, wie schon oben gesagt, ebenfalls eine Uebersicht der verschiedenen Anschauungen gegeben und zwar in folgender Reihe:

1) Physikalische. Theagenes von Rhegion, Metrodoros von Lampsakus, Stoiker.
2) Allegorische. Stesimbrotos, Anaximandros, Glaukon von Tarsos.
3) Ethische. Anaxagoras, Antisthenes.
4) Historisirende. Euhemeros.
5) Theologische. Kirchenväter, Scholastiker.
6) Rationalistische oder Euhemeristische. Banier, Freret.
7) Symbolische. Creuzer, Kanne, Görres, Schelling, Ritter (wozu auch Gerhard fälschlich gerechnet.)

8) Antisymbolische Voß, Hermann, Böttiger, Lobeck.

9) Philologische. Buttmann, Heyne, O. Müller.

10) Naturphilosophische. Welker, Stuhr.

Lauers Standpunkt selbst stellt sich als aus den beiden letzten Anschauungsweisen der Philologischen und Naturphilosophischen gemischt dar, welcher auch wohl im Allgemeinen als der richtige anzusehn ist.

Den Begriff des Mythos selbst bestimmt er nun in folgender Weise p 102.:

Der Mythos ist das Dogma der Griechischen Religion, eine Erzählung durch welche und in welcher das geglaubte Wesen der Gottheit manifestirt und erkannt wird.

Vergleichen wir mit dieser Begriffsbestimmung dasjenige, was die übrigen der obenerwähnten Mythologen gesagt haben.

Braun beginnt sein Werk mit folgenden Worten: Die Griechische Mythologie ist eine Bildersprache, in welcher die Ergebniße einer Weltanschauung niedergelegt sind, welche sich ausschließlich mit den Erscheinungen des natürlichen und sittlichen Daseins beschäftigt. Forchhammer sagt Hellenica p. 5 kurz und bündig im Gegensatze zu Braun: die Mythologie ist Darstellung der Natur als Geschichte.

Bei Preller fehlt eine wirkliche Definition ganz, und hat er an deren Stelle eine Geschichte der Entwicklung der Mythen gegeben. Aehnlich verfährt Schwenk in seinen Etymologisch-Mythologischen Andeutungen und Nork in seinen Andeutungen zu einem System zur Mythologie.

Gerhard §. 11—14 bestimmt den Begriff des Mythos im Verhältniß zum Symbol. Dieses wird als das dem

Wesen eines geistig erfaßten Gegenstands innerlich (im Gegensatz zur Allegorie, die den Gegenstand unter jedem beliebigen Bilde darstellt) entsprechende Bild aufgenommen und der Mythos als eine Umkleidung des Symbols mit Personalbezug und Handlung hingestellt. Somit bestimmt Gerhard den Begriff des Mythos als einen Bericht von Begegnißen göttlicher oder sonstiger vorgeschichtlicher Wesen, eine dem Volksbewußtsein im Zusammenhang örtlichen Götterwesens und bildlicher Redeweise erwachsene Dichtung. Wenn wir diese verschiedenen Begriffsbestimmungen vergleichen, so sehen wir, daß Preller eine solche vermieden, weil bei einem weniger wißenschaftlichen als vielmehr populairen Werke eine solche strenge Faßung nicht grade nothwendig war. Bei Braun fehlt in seiner Begriffsbestimmung jene wißenschaftliche Form, die wir in dem ganzen Buch vermißen, und die schwungvolle Sprache beeinträchtigt in dieser Faßung die Klarheit des Gedankens. Um so klarer und deutlicher ist Forchhammers aufgestellte Meinung, nichts destoweniger kann man sich mit ihr deshalb nicht einverstanden erklären, weil sie, wie schon oben bemerkt, von jenem einseitigen Princip ausgeht, die ganze Mythologie auf das Urelement des Waßers zurückzuführen.

In Lauers Definition tritt das Princip der von seinem Lehrer Stuhr angebahnten vergleichenden Mythologie hervor, indem er das Wesen des Mythos durch eine Vergleichung mit der Christlichen Religion festzustellen sucht. Betrachten wir nun endlich noch Gerhards Begriffsbestimmung so finden wir darin 5 verschiedene Momente, durch welche das Wesen des Mythos bestimmt wird, nämlich:

1) die dichtende Erzählung,
2) in bildlicher Redeweise,
3) von göttlichen vorgeschichtlichen Wesen,
4) aus dem Volksbewußtsein erwachsen,
5) unter örtlichem Einfluß.

Ehe wir nun die einzelnen Momente, in denen das Wesen des Mythos liegt, betrachten, wollen wir zuvor unsere Aufmerksamkeit auf den Namen des Mythos richten.

Dem Griechischen Namen μῦθος entspricht im Lateinischen fabula, im Deutschen Sage.

Wenngleich diese 3 Worte von ganz verschiedenen Sprachstämmen herzuleiten sind, so enthalten sie im Grunde genommen doch Alle denselben Begriff des Erzählens. Im Griechischen finden wir neben dem Substantivum μῦθος verschiedene Verbalableitungen μυθέομαι, μυθίζω und μυθεύω, die wie μῦθος von dem Stammwort MTω herzuleiten sind, welches die Bewegung des Mundes bedeutet. Andere ähnliche Ableitungen von dieser Wurzel MT sind μυάω und μύζω die Lippen zusammendrücken, und einen schmerzvollen Laut damit hervorbringen, so wie μυκάομαι brüllen. Ueber den Zusammenhang mit μυέω und μυστήριον vgl. Benfey Gr. Wurzell. I. p. 532. Verwandte Bildungen in anderen Sprachen sind für das Lateinische mugio, das dem μυκάομαι entspricht, und mutus mit geschloßnen Lippen, d. h. stumm. Im Deutschen finden wir Mund, dem das Gothische mathlja sprechen, verwandt ist. Im Sanskrit mukha der Mund, und mantr sprechen. Von letzterem ist auch mantra abgeleitet, nach Bopp Sanskritglossar hymnus, carmen sacrum bedeutend, dem μῦθος sowohl be-

grifflich als auch in Hinsicht seiner Etymologie entspricht. Aehnlich verhalten sich zum Griechischen ἔπος das Wort kathâ von kath sprechen abgeleitet, und âkhjâna von â-kkjâ sprechen herkommend. Durch das Ableitungs-Suffix θος, das entweder eine demonstrative Bedeutung hat, oder von der Wurzel dhâ, die auch in thun, τί-θημι, ἔτυφ-θην auftritt, herzuleiten ist, scheint die Wurzel MΥ in μῦθος sich zum Begriff des Erzählens erweitert zu haben, die Handlung des Mundbewegens geht somit auf einen andern Gegenstand über. Aehnlich wie im Sanskrit man denken, und man-tr sagen, einander gegenüber steht, und sich durch das Ableitungs-Suffix tr dahin erweitert, daß sich die Handlung des Denkens durch das Aussprechen auf einen andern Gegenstand erstreckt, eben so dehnt sich im Griechischen die mit MΥ nahe verwandte Wurzel MAω streben, durch ähnliche Ableitungen aus, wie MAνθάνω, MAτεύω lernen, forschen. Benfey Gr. Wurzell. I. 258 bringt μῦθος ebenfalls hiermit in Verbindung, indem er mit der allerdings erweiterten Begriffsbestimmung des Mythos auch die Wortbedeutung desselben ausdehnen will. Jedoch scheint mir sowohl die Entfernung zwischen den Vocalen Υ und A zu groß für eine Abwechselung derselben, als auch die Anwendung des Wortes μῦθος für den ganz allgemeinen Begriff des ausgesprochenen Wortes dagegen zu stimmen. Neben Mythos treten im Griechischen noch λόγος und ἔπος in ähnlicher Bedeutung auf, dieses ursprünglich mit einem Digamma Fέπος, Fεπεῖν im Zusammenhang mit der Sanskritwurzel vak̆, dem lateinischen voco und dem deutschen er-wähnen, jenes mit dem Lateinischen loqui und

labium, dem Deutschen Lippe und dem Sanskrit lap sprechen und lapana Mund verwandt. Das lateinische lego hat mit dem Griechischen λέγω keinen Zusammenhang, vgl. Pott Etym. Forsch. I. 257. Benfey II. 127. Für uns sind diese Wortstämme wichtig, weil einerseits der dem Mythos untergeordnete Begriff der Legende von λόγος seinen Namen hat, und andererseits durch ἔπος die dichterische Einkleidung des μῦθος ausgedrückt wird. Die dem Begriff des Mythos in den übrigen Sprachen entsprechenden Worte bieten uns gleiche Erscheinungen dar.

So im Lateinischen fabula, dem im eigenen Sprachsatz fari, fatum das ausgesprochene Schicksal, fas das gesprochne Recht, fateor, im Griechischen φημί, φήμη, φάτις, φωνὴ, φθέγγομαι, φῶς, φαίνω, φέγγος, im Sanskrit bhâ, bhâsh, bhâs verwandt ist. Die Wurzel dieser Wörter FA bedeutet deutlich, hell machen, zeigen, auch sie gewinnt erst die Bedeutung des Sprechens, wenn jenes ableitende Suffix, das wir schon in μῦθος und μάθος erkannt, hinantrit in φά-τις, fa-teor, fa-tum. Bei fabula nun selbst finden wir ein anderes Suffix bula, zusammenhängend mit der Wurzel bhû sein, die Griechisch als φύω und auch in verschiedenen Ableitungen lateinischer Tempora, z. B. ama-bam, ama-bo, erscheint. In fabula mit seinem Suffix des ruhigen Seins ist demnach das Gesprochne fixirt und so entspricht dieser Name ebenso sehr der Römischen Ruhe, wie μῦθος mit seinem Suffix der demonstrativen That der Griechischen Beweglichkeit. Merkwürdig ist fabula für uns auch noch deshalb, weil von ihm sich ein neues Wort die Fabel, herleitet, das im Lauf der Zeit einen eigenthümlichen Begriff erlangt hat.

Im Deutschen finden wir Sage und Märchen neben einander. Schon bei Otfried kommt Saga und Mari vor, neben ihnen die Zeitwörter sagan und merjan, letzteres dem Neuhochdeutschen melden verwandt. Ueber den Zusammenhang von sagan mit dem Lateinischen sequor, insece = dic, sowie dem Griechischen ἕπομαι und εἰπεῖν vergl. Pott Etym. Forsch. I. 180 ff. Auch σῆμα signum sigillum, prae-sagire, sagus, sagax, und im Sanskrit sûk ansagen, scheint damit verwandt zu sein. Im Deutschen stehen sehen, im Gothischen beim Ulphilas saighan, so wie auch zeigen, das auch in manchen Dialekten als seigen erscheint, mit sagen in naher Verwandschaft. Die Wurzel dieser verschiedenen Worte ist SA, die sich bald in ση bald in si umlautet, je nachdem sie durch verschiedene Ableitungen umgestaltet wird, als σῆ-μα, si-gnum, sagus, sa-vak, zusammengezogen sûk, sai-ghan, se-hen, zei-gen, und so auch sa-ga, sa-gen.

Gleich wie die Wurzel FA, so bedeutet auch SA deutlich machen, in dem Suffix gnum oder ga scheint die Wurzel gnâ, die in γι-γνώ-σκω, co-gno-sco, vorwaltet, enthalten zu sein und somit in sagen neben dem Begriff des Aussprechens auch der des Weiseseins aufzutreten. In dieser Weise haben wir auch gewiß den Namen Saga, der Tochter Odhins, aufzufaßen, die in der Sämundsedda 41 a angeführt wird und als Tochter des Weisesten der Götter die weisen Sprüche repräsentirt.

Die Märe, mit merjan und melden verwandt, hat den Begriff der Erinnerung an die Vergangenheit in sich, wie dies die in den anderen Sprachen ihr verwandten Worte, im

Griechischen με-μνημαι, μέρμερος, μέλω, μάρτυρ, im Lateinischen memor, memini, im Sanskrit smr sich erinnern, anzeigen.

Ueberblicken wir nun noch einmal in der Kürze das Ergebniß unserer etymologischen Betrachtungen, so finden wir

im Griechischen μῦθος, ἔπος und λόγος, davon Legende;
im Lateinischen fabula, davon Fabel;
im Deutschen Sage und Märchen;
im Sanskrit mantra, kathâ und âkhjâna.

Alle Worte haben nach ihrer Ableitung nur den Begriff des Erzählens, der jedoch allmälich im Laufe der geistigen und sprachlichen Entwicklung der Völker verschiedene Begränzungen und Erweiterungen erfahren hat. So gewannen mantra, kathâ und âkhjâna die Bedeutung Hymnus und Heldengedicht, z. B. die Ganga-avatarana-kathâ das Epos von der Herabkunft der Ganga. Dieselbe Bedeutung erlangte ἔπος im Griechischen. Der sich aus λόγος entwickelnde Begriff der Legende bezeichnet Erzählungen aus der Zeit der christlichen Entwicklung, welche nicht in den vier kanonischen Evangelien enthalten sind. Die Fabel enthält eine kurze Erzählung aus beliebiger Zeit, der eine moralische Beziehung innewohnt. Die Kürze der Fabel geht davon aus, daß wegen des Hinzielens auf einen moralischen Zweck nur die Hauptsachen aufgeführt werden, um die Aufmerksamkeit nicht in beschaulicher Breite zu zerstreuen. Vergl. Lessings Abhandlungen über die Fabeln, wo über die verschiedenen Arten der Fabeln gehandelt wird, jenachdem die moralische Beziehung hinzugefügt ist, oder nicht, und ferner der Grund, daß hauptsächlich Thiere und Gegenstände

der niederen Naturreiche darin auftreten, darin gesetzt wird, daß die Fabel wegen ihrer Kürze die aufgestellten Personen nicht näher charakterisirt und daher eben solche wählen muß, in denen ein ganz bestimmter Charakter wenigstens nach allgemeiner Annahme ausgeprägt ist, wie eben in den meisten Thieren, Pflanzen und auch in dem Menschen, in sofern er entweder im Verhältniß zu den Thieren, sei es als ihr Herr, oder von ihnen gefährdet gedacht wird, oder in sofern er schon seinen äußeren Verhältnissen nach einen ziemlich allgemein angenommenen Charakter vertritt, z. B. nach seiner körperlichen Gestalt als Riese, Zwerg, nach seinem Alter als Greis und Kind, nach manchen Beschäftigungen als Soldat, Schäfer, Barbier, Eremit, Hexe, und die von ihnen citirten Geister ꝛc.

Das Märchen erklärt Lauer p. 102. als eine Sage mit unbestimmten Personen und Lokalen, das sich in den Kreisen des individuellen Lebens bewegt. Diese Begriffsbestimmung ist vollkommen richtig und erklärt sich daher, daß das Märchen seine Ueberlieferung im Gegensatz zu der gelehrten Bildung dem Munde des Volks und den Kinderstuben verdankt, wo sich allmählich gemäß dem Charakter der naiven Anschauung des Kindes und Volkes, das Alles gern nach seinem eigenen Wesen umformt und verallgemeinert, die früher bestimmten Persönlichkeiten der Sage zu allgemein menschlichen Gestalten umwandelten, und das Andenken an ihre frühere Bedeutung gänzlich erlosch.

Es bleiben demnach für unsere Betrachtung noch übrig μῦϑος, fabula, Sage, die nach meiner Ansicht vollkommen gleichbedeutend sind. Zwar wird von den meisten Mytho-

logen Mythos als eine Erzählung von Götterwesen und Sage als Erzählung von Heroen aufgefaßt, wie Lauer dies p. 102. und weitläufiger über die Umwandlung von Mythen in Sagen in der Geschichte der homerischen Poesie p. 131 ff. auseinandergesetzt hat. Allein diese Unterscheidung ist eine durchaus willkürliche und Lauer hätte jene Abhandlung richtiger bezeichnen sollen vom Uebergang der Göttersagen in Heroensagen, denn der Unterschied dieser beiden Arten liegt nur in der verschiedenen Gestaltung der Persönlichkeiten, nicht aber in einer Verschiedenheit der Erzählung, und nur wenn letzteres der Fall wäre, hätte ein solcher Unterschied zwischen Mythos und Sage seine Berechtigung.

In neuerer Zeit, wo sich der Gesichtskreis der Mythologen theils durch tieferes Verständniß der Mythen selbst, theils aber auch durch vergleichende Mythenforschung so bedeutend erweitert hat, daß sich einerseits ergeben, daß man die Heroen oft gar nicht so scharf von den Götterwesen trennen kann, wie z. B. Herakles bald als Gott, bald als Heroe angesehn wird, andererseits von deutschen Gelehrten bei Betrachtung von Orientalischen, Germanischen, Keltischen u. a. Völkern das deutsche Wort Sage lieber als das Griechische Mythos angewendet wurde, hat es sich als unmöglich herausgestellt, diesen unbegründeten und willkürlichen Unterschied zwischen Mythos und Sage consequent durchzuführen, und von manchen neueren Gelehrten wird er auch schon gar nicht mehr beachtet. Dazu hat auch der Umstand beigetragen, daß der aus der deutschen Mythologie entnommene Begriff Sagenkreis, der den Inbegriff einer Menge von Sagen bezeichnet, deren Mittelpunkt eine her-

vorragende Götter- oder Heroengestalt bildet, auch auf die alte Welt angewendet wurde, so daß man jetzt sowohl vom Sagenkreis des Zeus als vom Sagenkreis des Herakles spricht.

Es scheint mir nun für den Sprachgebrauch am geeignetsten, bei Betrachtung der Griechischen und Römischen Götterwelt das Wort Mythos, und bei den übrigen Völkern das Wort Sage und demgemäß auch Mythenkreis und Sagenkreis anzuwenden. Bei Römischen Götterwesen fabula anzuwenden, ist deshalb unpassend, weil wir mit Fabel schon den oben erwähnten Specialbegriff verbinden. Mythos ist aber auch ganz für diesen Zweck geeignet, da die Griechische und Römische Mythologie so nahe verwandt sind.

Gehen wir nun bei der noch festzustellenden Begriffsbestimmung des Mythos oder der Sage auf Gerhards Definition zurück, so finden wir, um die einzelnen Momente noch einmal zu wiederholen:

1) die dichtende Erzählung,
2) in bildlicher Redeweise,
3) von göttlichen vorgeschichtlichen Wesen,
4) aus dem Volksbewußtsein erwachsen,
5) unter örtlichem Einfluß.

Wir haben einmal in dieser Definition den Begriff der dichtenden Erzählung, der schon in den Worten μῦθος, fabula und Sage liegt. Zweitens die Anwendung der bildlichen Denk- und Redeweise oder Symbolik, die für den Gedanken ein innerlich entsprechendes äußeres Bild wählt; wir haben ferner die Bestimmung, daß dieser Mythos aus dem Volksbewußtsein erwachsen ist, und zwar nicht im Gegensatz zur gelehrten Bildung, wie beim Märchen, sondern

in einer Zeit, wo eine natürliche Bildung dem ganzen Volke eigenthümlich war. Nun sind noch zwei Momente zu betrachten, daß der Mythos von göttlichen vorgeschichtlichen Wesen handelt und unter örtlichem Einfluß entstanden sei.

Hierzu möchte ich bemerken, daß der Ausdruck vorgeschichtliche Wesen in diesem Zusammenhange leicht mißverstanden werden kann und zwar so, daß man diese als Persönlichkeiten denkt, die vor dem Beginn der geschichtlich festgesetzten Thatsachen gelebt hätten, während er doch bedeuten soll, daß die von den Götterwesen berichteten Thatsachen außer dem Bereich der Geschichte liegen, jedoch nicht in der Weise, daß die Entstehung dieser Göttergestalten im Volksbewußtsein durchaus über die Anfänge der geschichtlich festgesetzten Zeit hinausreiche. Denn niemand wird leugnen können, daß in den Zeiten des Heraklidenzuges und des Kolonialverkehrs mit Kleinasien und Großgriechenland, die doch gewiß historisch begründet sind, eine Menge mythischer Thatsachen und Persönlichkeiten entstanden sind. Was nun endlich das andere Moment des örtlichen Einflußes betrifft, so scheint mir dasselbe zu enge begrenzt zu sein, da doch wohl gewiß anzunehmen ist, daß die Mythen und Götterwesen nicht allein unter örtlichem, sondern auch unter dem Einfluß der Himmelskörper, der Luft, der Zeit und selbst der geschichtlichen Ereignisse, so wie der ganzen körperlichen und geistigen Entwicklung der Völker entstanden sind.

Soll ich nun also selbst eine Begriffsbestimmung des Mythos geben, so würde ich dieselbe so faßen:

Der Mythos oder die Sage ist eine unter dem Einfluß der Naturkräfte so wie der geschichtlichen und geistigen Entwicklung der Menschen im Volksbewußtsein selbst entstandene und fortentwickelte dichterische Erzählung, die in symbolischer Form die religiösen Anschauungen von der Götterwelt als Thatsachen vorgeschichtlicher Vergangenheit verkörpert darstellt.

Um diese Definition aber vollständig zu machen, müßen wir eine Begriffsbestimmung der Religion geben.

Begriff der Religion.

Die Religionen unterscheiden sich in geoffenbarte, wie das Christenthum und der Islam, und in Naturreligionen, zu denen alle übrigen gehören. Bei einigen Völkern sind Naturreligion und Offenbarung gemischt, wie im Judenthum und im Parsismus, auch in China und einigen anderen Ländern kommen Spuren von Offenbarung vor. Was nun die Offenbarung betrifft, so soll diese ganz außer dem Bereich unserer jetzigen Betrachtung liegen.

Unter Naturreligion versteht man das Gefühl, in einem abhängigen Verhältniß zu einm höher gedachten Wesen zu stehn. Mit diesem Begriff stimmt nicht allein der Name Religion, sondern auch alle diejenigen Namen überein, welche in anderen Sprachen für diesen Begriff ausgebildet sind. Religion ist eine Ableitung von re-ligere, nicht von re-ligare. Eine solche würde religatio lauten. Lego, in Zusammensetzung ligo, ohne mit dem Griechischen

λέγω verwandt zu sein, hat dem Begriff und Namen nach dieselbe Bedeutung, wie das Deutsche lesen. So diligo, seligo und eligo auserlesen, colligo zusammenlesen, intelligo, einsehn bedeutet die Gegenstände im Geist zusammenstellen, das Gegentheil davon ist neg-ligo, eigentlich nec-ligo. Religo nun heißt die Gedanken auf einen Gegenstand richten, davon abgeleitet ist Religio, dem deutschen Andacht gleichbedeutend. Vgl. Pott Et. F. II. p. 160, wo er nachgewiesen hat, wie in dem re die Beziehung zum Object der Handlung liegt. Wir finden im Griechischen für den Begriff Religion ὁσιότης, δεισιδαιμονία, θεοσέβεια, εὐσέβεια, φιλοθεότης, im Lateinischen religio, pietas, sanctitas, sanctimonia, veneratio, reverentia, verecundia, im Deutschen Frömmigkeit, Gottesfurcht, Gottesverehrung, Gottseligkeit, Demuth, Heiligkeit und die abgeleiteten Religion und Pietät.

Von diesen entsprechen sich ihrer Bedeutung nach:

θεοσέβεια εὐσέβεια δεισιδαιμονία	verecundia veneratio reverentia cultus	Gottesfurcht Gottesverehrung Andacht
φιλοθεότης	pietas	Gottseligkeit
ὁσιότης	sanctitas sanctimonia religio	Frömmigkeit Demuth Heiligkeit Weihe

Die zusammengesetzten Namen erklären sich von selbst, da ihre Entstehung, wie alle Zusammensetzungen, aus einer Zeit herrührt, deren Bildungen allgemein kenntlich sind. Sie drücken alle Gedanken liebender Verehrung gegen ein

höheres Wesen aus. So auch D e m u t h, das ähnlich wie aus Diamant Demant, entweder aus Dien-muth oder aus Die-muth entstanden ist und somit entweder das unterwürfige, oder das auf Gott (d. h. den Gott Tŷr, Zio, vgl. Dienstag) gerichtete Gemüth bedeutet. Für unsere Betrachtungen bleiben daher nur noch das Griechische ὁσ-ιότης, das Lateinische pietas, cultus, sanc-titas, sanc-timonia und die Deutschen Heiligkeit, Weihe, Frömmigkeit zu erklären. Von den Stämmen dieser Worte hängen, so merkwürdig das auch erscheint, zusammen ὁσ und sanc. ὅσιος hat aber Verwandtschaft mit ἅγιος und ἁγνός, ἅζω, sowie sanc-tus mit sac-er und beide mit dem Deutschen s e g-n e n und althochd. secan, so wie mit den Sanskritwurzeln jag̃ und ank̆, v e r e h r e n. Bei ὅσιος war ursprünglich wohl ein σσ mit gutturaler Entstehung, so daß auf diese Weise der Zusammenhang mit ἅγιος und sacer klar wird. In allen diesen verschiedenen Ableitungen ist das Verehren des Heiligen die Grundbedeutung, jedoch wechselt bei ihnen die transitive und intransitive Faßung. ἅγιος, ἁγνός, sacer sind durchaus intransitiv, in sanctimonia, sanctitas, s e g n e n, ὅσιος wechseln beide Vorstellungen, während ἅζω nur transitiv ist. Außerdem stehn cultus und H e i l-i g k e i t hinsichtlich ihrer Stämme in naher Verwandtschaft. In Beiden, sowohl in col-ere als in h e i l-i g, liegt die Verwendung der Sorge auf einen Gegenstand enthalten, dieser allgemeine Begriff dehnte sich später auch auf die Verehrung der Götter aus. Beim Deutschen H e i l i g geschah das erst spät, da wir im Gothischen und Althochdeutschen h e i l i g nur in der allgemeinen Bedeutung, für die Götterverehrung aber stets W e i h e n vorfinden. Dieses steht

im Zusammenhang mit dem Griechischen ἱερός und ἑορτή, die beide ein Digamma verloren haben. Die eigentliche Bedeutung wird uns jedoch erst dann klar, wenn wir diese Worte, die von Benfey Gr. Wb. I. 323. Pott I. Et. F. 224 nach meiner Meinung unrichtig mit dem Sanskritworte vrata Gelübde, in Verbindung gebracht werden, mit den Griechischen Worten ἰαίνω, ἰθαίνω, ἰθαρός, ἰάομαι, ἰατρός vergleichen, die nach Pott Et. F. 279, Benfey Gr. Wb. I. 249 mit der Sanskrit-Wurzel indh brennen zusammenhängen. Es ist dies jedoch die Frage, da diese Griechischen Worte ein ursprüngliches Digamma nachweisen laßen.

Wie aber zwischen heilen und heilig ein Zusammenhang ist, so hat auch ἱερος und ἰάομαι, ἱερεύς und ἰατρός eine Verwandtschaft, und wie der Priester seine Dienste der Gottheit weiht, so widmet der Arzt seine Mühe dem Kranken. Der Zusammenhang zwischen weihen, ἱερός und ἰάομαι, wird durch ἰθαρός und ἰθάινω vermittelt. Das h entspricht der Aspirata θ. Dieselbe verschwindet in ἱέρος und ἰάομαι ebenso, wie bei weihen in einzelnen abweichenden Erscheinungen auch das h fehlt. Das deutsche Frömmigkeit hängt mit dem Griechischen πραΰς und der Sanskritwurzel prî lieben zusammen, auch φιλέω ist damit verwandt. Es liegt darin also der sanfte gottergebene Sinn. Auch das lateinische pietas kann nach Pott Et. F. I. 207 hiermit verwandt sein, wenn es nicht mit pû reinigen, purus zusammenhängt. Auf diese Art kann pio entweder die Grundbedeutung reinigen haben, so daß pio weihen und pius fromm, zu Gott gewendet, abgeleitete Bedeutungen sind, oder, wenn es auf prî und φιλέω, fromm, zurückzufüh-

ren ist, so ist weihen und gottgeweiht schon der ursprüngliche Begriff.

Durch alle diese Worte geht derselbe oben aufgestellte Begriff des Gefühls der Abhängigkeit von einem höher stehenden Wesen, und zwar stellt der Mensch dasselbe grade dadurch höher, indem er ihm seine liebende Verehrung und seine Gedanken widmet.

Wenn nun dieses Gefühl aus seiner geistigen Innerlichkeit heraustritt und zur That wird, so entsteht der Gottesdienst, im Griechischen als *ἱερά*, *λατρεία*, *λάτρευμα*, *ἑορτή*, *θρησκεία*, *ἁγιστεία*, *θεῶν θεραπεία*, im Lateinischen als sacra, feriae, festum, caerimonia, ritus, cultus. Diese lateinischen Bezeichnungen des Gottesdienstes sind auch sämmtlich als Fremdwörter in derselben Bedeutung ins Deutsche aufgenommen.

Die Bezeichnungen Gottesdienst, cultus, *ἱερά*, *ἁγιστεία*, *θεῶν θεραπεία*, sacra, sind theils schon oben besprochen worden, oder erklären sich von selbst. Cultus erscheint in beiden Bedeutungen nicht nur als religiöses Gefühl sondern auch als religiöse Handlung.

θρησκεία wird von Benfey II. 327 mit den Sanskrit-Wurzeln dri und dhri verehren, in Verbindung gebracht und scheint auch mit dem gleichbedeutenden *θεραπεία* verwandt zu sein. *λατρεία*, sei es, daß es nach Benfey II. 259 aus *τλατρεία* entstanden und das Zugewogene bedeute, oder daß es nach Pott I. 209 mit so-lu-tum, polluo, lustrum, *λύειν*, *λούειν* verwandt und das Opfer, Lösung, ursprünglich durch Benetzung, bedeutet, ist jedenfalls seinem Begriffe nach die thätlich dargebrachte Gottesverehrung.

Die beiden lateinischen Ausdrücke ritus und caerimonia sind sehr passend von Bopp erklärt. Ritus im Zusammenhang mit Sanskrit ri gehen, und ire und εἶμι gehen, bedeutet den hergebrachten Gang des Gottesdienstes, und führt Bopp als Analogie dazu an das Verhältniß von mos und meare. Wie nun in ritus die Entwicklung des Gottesdienstes vorliegt, so erscheint die vollendete Ausführung in caerimonia (ähnlich wie sancti-monia gebildet). Caeri wird nämlich von Bopp auf die Sanskritwurzel kri zurückgeführt, die im Lateinischen als creare, cresco, im Deutschen als gar, im Griechischen als κραίνω erscheint.

Feriae, in der älteren Form fesiae, und festum wird von Benfey mit der schon oben besprochenen Wurzel bhâ oder FA in Verbindung gebracht. Es ist dieser Zusammenhang möglich, aber nicht wahrscheinlich, da die mit dieser Wurzel zusammenhängenden lateinischen Worte fari, fas, fatum, fasti grade die Handlung, das Objekt, den Ort oder die Zeit des Sprechens angeben, während feriae und festi eine Zeit bedeutet, wo nicht gesprochen wird. Mir scheint eher ein Zusammenhang mit ἱερόν und heilig vorzuwalten (mit Umwandlung der Aspirata H in F), und somit wäre die Bedeutung von feriae und festi und der deutschen Uebertragungen Feier und Fest das Heilighalten Gottes durch Handlungen.

Wie sich nun der Gottesdienst äußert, sei es als Opfer, als Heiligung bestimmter Festtage, oder Heiligthümer, als Gebet, als heilige Gebräuche (vgl. Gerh. §. 20—35)und wie er sich in Verbindung mit der Kunst und in welches Verhältniß zu derselben setzt, das gehört zwar auch in die Mythologie im

weiteren Sinne, wird aber gewöhnlich in der Archaiologie und unter den gottesdienstlichen Alterthümern abgehandelt, weshalb ich hier auch nicht weiter darauf eingehe. (Vgl. K. Fr. Hermann Lehrb. der Griech. Antiquitäten II. Theil. Gottesdienstliche Alterthümer der Griechen p. I – X, p. 1 — 374).

Vom Verständniß und der Erklärung des Mythos.

Bei der Erklärung des Mythos kommt es zuerst natürlich darauf an, in welcher Form er uns überliefert ist. Hier treten uns die beiden Hauptunterschiede dichterischer und prosaischer Rede entgegen. Bei der ersteren Form ist es dann zunächst die Aufgabe des Mythologen, den mythischen Stoff von den Gegenständen zu entkleiden, mit denen das Epos, die Lyrik das Drama ihn jedes in seiner Art ausgeschmückt haben. Vgl. hierüber meine Abhandlung: Die Litteratur des Sagenkreises der Medea, Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1854 No. 51 p. 405—431, wo ich ausführlicher über diesen Punkt gesprochen. Bei prosaischer Ueberlieferung sind hauptsächlich die Zuthaten euhemeristischer Mythenerklärung, moralisirender Philosophie und rhetorischer Details auszuscheiden, worüber ich im zweiten Theil jener Abhandlung (Ztschr. f. Alterth. 1854 No. 61 p. 481—501) ebenfalls weitläufiger gesprochen, und dieses an dem einzelnen Fall des Medeischen Sagenkreises dargethan habe.

Liegt nun endlich der Mythos so, wie er im Volksbewußtsein entstanden und entwickelt war, vor uns, so hat die Erklärung folgende Wege einzuschlagen. Man hat sich

zuerst den Gedanken zu vergegenwärtigen, daß die zwar in ähnlicher Weise wie geschichtliche Thatsachen vorgetragene Erzählung dennoch, obwohl sie in geschichtlicher Zeitrechnung entstanden ist, gänzlich außer dem Bereich der Geschichte liegt. Das im Volke lebende religiöse Gefühl konnte bei einer lebendigen Auffaßung und reich begabten Hinneigung zur Dichtung sich nicht allein in Gebeten und Gebräuchen genügen, es bedurfte vielmehr einer verkörperten Anschauung, um der eigenen Realität seiner Persönlichkeit einen Anhalt zu geben. Vermittelst der Symbolik wurde nun das religiöse Gefühl als eine Thatsache verkörpert dargestellt, da aber dieser dargestellten Erzählung nur der gegenwärtige religiöse Gedanke, aber keine gegenwärtige wirkliche Thatsache entsprach, so mußte dieselbe nothwendig in die Vergangenheit gelegt werden.

Wenn also, um dies durch ein Beispiel aus der Griechischen Mythologie zu erläutern, der Grieche das Verhältniß des leuchtenden Mondes zu dem Wesen der Erde mit einem religiösen Gefühl auffaßte und sich dasselbe in symbolischer Form als eine liebende Hinneigung der Mondgöttin Selene zum Schäfer Endymion dachte und erzählte, so entsprach dieser Erzählung bei jeder Wiederkehr des Mondes zwar das religiöse Gefühl, aber die Thatsache, die nur symbolisch geschaffen worden, war reell nicht vorhanden, und wurde deshalb als eine Handlung der Vergangenheit angesehen.

So lange nun das religiöse Gefühl im Volke lebendig war, so lange glaubte man wirklich, der Inhalt der Mythen gehöre thatsächlich der Vergangenheit an, als dann

allmälig Religiosität und Sittlichkeit verschwand, ward auch der Inhalt der Mythen getrübt und entstellt, bis er zuletzt ein Gegenstand des Spottes und der Verachtung wurde, und endlich ebenfalls gänzlich verschwand. Vergl. auch hierüber meine oben erwähnte Abhandlung. Philosophen und Kirchenväter waren aber sehr im Irrthum, wenn sie das symbolische Bild mit dem Kern der Mythen auf dieselbe Stufe stellten. Jenes ging im Laufe der Jahrhunderte unter, obwohl das Christenthum selbst viel von der Symbolik des Heidenthums in sich aufnahm und zu seinen Zwecken umformte. Der Kern der Mythen aber zeigt eine so erhabene Tiefe des religiösen Gefühls, eine so innige Vereinigung der Religion mit den Kräften der Natur und mit der geistigen und geschichtlichen Entwicklung des Volks, daß die Mythologie und besonders die Griechische nicht allein für die Erkenntniß des Alterthums, sondern auch überhaupt für die allgemeine höhere Bildung eine der wichtigsten Wißenschaften ist.

Diesen religiösen Kern in den Mythen zu erkennen, ist nun die Hauptaufgabe des Mythologen.

Um dieselbe nun vollständig zu erfüllen, bedarf er folgender Hülfswißenschaften: 1) der Geographie, 2) der Geschichte oder Ethnographie, 3) der Culturgeschichte, 4) der Symbolik, 5) der Etymologie.

Ueber das Verhältniß der 4 ersten Wißenschaften hat Gerhard ausführlich in seiner Einleitung (vgl. §. 35—91) gehandelt und mit ihrer Hülfe auch sein mythologisches Lehrgebäude aufgestellt. Jeder Mythos, jede mythische Persönlichkeit ist in ihrer Beziehung zu den geographischen und

astronomischen, zu den ethnographischen und kulturgeschichtlichen Bedingungen des Wesens dargestellt, ebenso auch das Verhältniß des Symbols zur Person, sei es, daß dieses als Eigenschaft auftritt wie Athena Glaukopis, oder als Attribut wie der Schlangenstab des Hermes oder als geheiligter Ort, Zeit, Person und Handlung. Weniger Rücksicht hat Gerhard auf die Etymologie der Namen mythischer Persönlichkeiten und Lokale genommen. Er bespricht dieselbe ganz kurz in der Einleitung §. 36, wo er die Etymologie der Namen zur Symbolik rechnet, welcher Annahme ich nicht beitreten kann, und ferner noch §. 94, 9. §. 96, 1, wo er die Etymologisch-Mythologischen Leistungen aufzählt, und als Bedürfniß und Aufgabe der neueren Forschungen aufstellt, den Umfang und die Tiefe der Etymologischen Mythologie im Bereich dieser Wißenschaften zu erhöhen.

Die Aufforderung, diesem Bedürfniß abzuhelfen, hat mich veranlaßt, diese meine mythologischen Beiträge zu veröffentlichen. Zuvörderst will ich aber den Weg und die Methode, die für eine solche mythologische Etymologie gelten muß, vorzeichnen.

Zuerst, ehe man eine etymologische Vermuthung über einen mythologischen Namen anstellt, muß man einen Ueberblick über die an ihn anknüpfenden Mythen und deren lokale, astronomische oder kulturgeschichtliche Ursprünge haben, um zu erkennen, ob die etymologische Hypothese auch dazu paßt und nicht etwas in die Persönlichkeit hineinträgt, was seinem Begriffe nach nie darin gewesen ist.

Dann betrachte man die Genealogie der Person, so-

wohl in aufsteigender als absteigender Linie und oft auch in den Seitenlinien, da oft der Name nicht von der Persönlichkeit hergenommen ist, sondern seine Abstammung oder Verwandtschaft bezeichnet. Diese beiden Theile müßen dazu dienen, um der Hypothese der Namendeutung durch Vergleichung mit dem Begriff der Person einen innern Halt zu geben.

Nun erst betrachte man drittens den Namen selbst und theile sich denselben nach grammatischen Gesetzen in Stamm, Ableitung und Endung.

Viertens vergleiche man die dialektischen Abweichungen des Namens mit der gewöhnlichen Form und erkenne daran, welches die wesentlichen Bildungsformen des Wortes sind.

Fünftens vergleiche man verwandte Worte im eigenen Sprachschatz, um dadurch eine größere Uebersicht des jedesmaligen Sprachstammes zu gewinnen.

Wenn nun die Bildung des Namens der Homerischen oder noch einer jüngeren Zeit angehört, so wird mit Hülfe obiger Operationen die Deutung des Namens nicht sehr schwierig sein. Gehört dieselbe aber in das Gebiet vorhomerischer Zeit, von deren Sprachproben uns außer Inschriften und Eigennamen fast nichts mehr übrig ist, so muß uns die vergleichende Sprachforschung zu Hülfe kommen. Es sind hierbei von wesentlicher Bedeutung: nach dem System der Lautverschiebung von Grimm auf erster Stufe das Sanskrit, das Griechische, und das Lateinische, auf der zweiten das Gothische, Nordische und Niederdeutsche, und auf der dritten das Hochdeutsche und in manchen Fällen auch das Romanische. Diese Sprachen sind auch bei meinen etymologisch-

mythologischen Betrachtungen zur Vergleichung heibeigezogen, und die Slawischen, Lettischen und Keltischen Sprachfamilien unberücksichtigt gelaßen, da sie im Ganzen der mythologischen Etymologie in Bezug auf das Griechische Volk ferner liegen; obwohl nicht zu leugnen ist, daß uns in einzelnen Fällen auch ihre Wortbildung eine Erklärung zu geben vermag. Ich gehe hierbei von dem Grundsatz aus, daß die Indogermanischen Völker ursprünglich von Einem Stamme ausgingen, und daß ebenso wie sie selbst sich zu verschiedenen aber immer gleichartigen Volksstämmen ausbildeten, so auch ihre Sprachen in jenen früheren Zeiten vereinigt, allmälig sich unter verschiedenen Lebensbedingungen auch jede selbstständig und eigenthümlich, aber doch immer gleichartig entwickelten, so daß dieselbe Wurzel hier als Griechisches, dort als Lateinisches, dort als Germanisches, dort als Sanskrit-Wort erscheint, mit einem Worte, daß die Ausdrücke der verschiedenen Sprachen Spaltungen einer Wurzel sind, wenn sie sich auch im Lauf der Zeiten sehr von einander entfernt haben.

In seltenen Fällen, wo eine Uebereinstimmung des Namens und der Mythen unleugbar ist, kann man auch die Semitischen Sprachen zur Betrachtung heranziehn. Es ist aber dann von keiner Sprach- und Mythenverwandtschaft, sondern von einer Uebertragung des Mythos und des Namens die Rede.

Denn die Semitischen Sprachen stehen den Indogermanischen sehr fern und wenn eine ursprüngliche Verwandtschaft der Völker und Sprachen auch nicht zu leugnen ist, so reicht dieselbe doch so sehr in die Urzeiten hinein, daß

es noch einer weit größeren Sprachkenntniß als der jetzigen bedarf, um über dieselbe ein Urtheil zu fällen und Schlüße für praktische Anwendungen daraus zu ziehn.

Sehr wünschenswerth wäre es aber, wenn über diesen Gegenstand recht gründliche und umfangreiche Forschungen angestellt würden, und zwar von einem Gelehrten, der mit gleicher Sicherheit sowohl das Indogermanische als auch das Semitische Gebiet überschauen kann. Es ist dies die Aufgabe, die sich die Mythologie für die Zukunft zu stellen hat. Bis jetzt sind die Versuche dieser Art meist mißglückt, weil die Forscher gewöhnlich nur auf Einem Gebiete zu Hause waren. Da mir der Ueberblick über das Semitische fehlt, so habe ich mich von solchen Hypothesen fern gehalten.

Ein solches Beispiel ist Melikertes, dessen Persönlichkeit und Name eine Uebertragung des Phönicischen Melkarth ist. Vgl. Movers Phönicier I. p. 434. Andere Beispiele der Art sind Jao und Mithras und noch manche in späterer Zeit aus dem Orient nach Griechenland und Rom verpflanzte Gottheiten.

Ich will nun noch einige praktische Regeln aufstellen, die für diese auf die Griechische Mythologie bezüglichen etymologischen Forschungen als Richtschnur dienen.

1) Je deutlicher die Ableitung eines Namens ist, desto jünger ist derselbe, je weniger kenntlich dieselbe erscheint, desto höheres Alter hat der Name.

Daher sind Zusammensetzungen, Patronymika, Personificationen von abstrakten Begriffen gewöhnlich jünger als einfache kürzere Namen. Weil oft die ursprüngliche Form

sehr verwischt ist, so muß man sich namentlich vor dem Fehler hüten, in welchen Forchhammer verfallen, nach dem zufälligen Gleichklang der Worte zu etymologisiren. So haben θεός und θέω laufen und Θήσευς nicht den geringsten Zusammenhang, während Ζεύς und θεός aufs innigste verwandt sind. Nur dann können wir uns auf den Gleichklang verlaßen, wenn er mit den etymologischen Sprachgesetzen im Einklang steht.

2) Die gebräuchliche Nominativform ist nur zu oft eine jüngere veränderte Bildung, während der Genitiv, andere Ableitungen oder dialektische Veränderungen die ältere Form bewahrt haben.

3) Beim Vorkommen desselben Wortstammes in den verschiedenen Sprachen hat bald das Griechische, bald das Lateinische, bald das Deutsche, bald das Sanskrit die älteste Wortform erhalten. Daher kann man auch, wie dies schon aus dem oben erläuterten Ursprung der Indogermanischen Sprachen hervorgeht, niemals sagen, ein Griechisches oder ein Lateinisches Wort sei aus dem Sanskrit oder umgekehrt abgeleitet oder übertragen, sondern vielmehr es sei damit verwandt. Eher kommen solche Uebertragungen aus ganz fremden Sprachen vor, wie ich dies oben bei den Semitischen Formen gezeigt habe.

4) Im Griechischen ist die ursprüngliche Form oft verwischt:
   a) durch Wegfallen des Digamma;
   b) durch Vertretung des Spiritus Asper, nicht allein für das Digamma, sondern auch für die Gutturalaspiraten und den Consonanten J;

c) durch verschiedene Vocalumlautungen und Zusammenziehungen, ähnlich der Französischen Sprache, z. B. die Umlautung des Υ aus u in ü, und die Bildung des u durch Zusammensetzung aus ου.

5) Zuweilen ist aber auch im Griechischen die Wortform vollständiger. Dahin gehört

a) die Erhaltung der Dentalspirata Θ;

b) die Bildung von Doppelconsonanten ΖΞΨ;

c) das Anlauten des Α und Ο, deren Bedeutung zwar oft nicht gewiß festzustellen ist, zuweilen aber die ursprüngliche Stammform darstellt, wie in dem Appellativum ὀδόντ-ος der Beißer oder Zahn, von der Wurzel ad, edere, eßen abzuleiten, während das Sanskrit danta, das Lateinische dent-is, das Gothische tunth-us, das Althochdeutsche Zand, das Neuhochdeusche Zahn und das Niederdeutsche Taen den Stammanlaut eingebüßt haben.

d) Oft findet sich im Griechischen, besonders bei Bildung von Eigennamen, eine Reduplication, wahrscheinlich angewendet um den Begriff des Stammes zu verstärken, z. B. Τιτυός, Σίσυφος.

6) Das Lateinische hat bald eine vollere Bildung als das Griechische, z. B. wo das ς den Spiritus Asper vertritt, wie in ὑπέρ und super, bald eine schwächere, z. B. wo J einem Griechischen Ζ oder Δ entspricht, oder wo die gänzlich fehlende Dentalspirata ersetzt werden muß, z. B. χθές, heri, θύρα, fores.

7) In späterer Zeit nahm die lateinische Mythologie im Gegensatz zu dem oben, s. n. 3, ausgesprochenen Grundsatz unmittelbar Griechische Götterwesen und Namen in sich auf, z. B. Apollon, Hercules, Aesculapius, Castor und Pollux, Pluto, Proserpina. Auf diese Namen läßt sich natürlich der oben ausgesprochene Grundsatz nicht anwenden.

8) Die Germanischen Sprachen stehn ihrer Entwicklung nach auf einer jüngeren Sprachstufe und liegen den beiden alten Sprachen daher im Ganzen ferner, in einzelnen Fällen aber ist zwischen dem Griechischen und Germanischen ein größerer Zusammenhang als zwischen dem Lateinischen und Griechischen.

9) Das Neuhochdeutsche hat die Eigenthümlichkeit, daß es in einigen Fällen von der dritten Stufe des Althochdeutschen zu der zweiten Stufe des Gothischen hinaufsteigt, und daher auch dem Griechischen und Lateinischen oft näher steht als das Althochdeutsche, z. B.

Lat.	Goth.	Althd.	Neuhd.
frui,	brukon,	pruchon,	brauchen.
γένος,	kuni,	chunni,	Kind.

Die Romanischen Sprachen stehn oft in einem ähnlichen Verhältniß zum Lateinischen.

10) Das Sanskrit hat keineswegs immer die ältesten Wortbildungen in sich und muß man nur deshalb seine Wurzeln so häufig anführen, weil in dieser Sprache allein diese wirklich wißenschaftliche Anordnung des Sprachschatzes nach den Wurzeln nicht al-

lein durchgeführt, sondern auch wirklich allgemein anerkannt ist, welches letztere man von Benfeys Griechischem Wurzelwörterbuch nicht sagen kann.

Von den Hülfsmitteln für die mythologische Etymologie.

A. Besondere.

1) Schwenks Etymologische Mythologische Andeutungen, schon oben besprochen.

2) Movers Phönicier, 1. Theil, über die Religion der Phönicier. Bonn 1841.

Dies ist für das Verhältniß der Griechischen Mythologie zum Orient das bedeutendste neuere Werk.

3) Forchhammer: Hellenica.

4) Nork: Andeutungen zum System der Mythologie, Leipzig 1850. und Etymol. Symbol. Mytholog. Realwörterbuch. Stuttgart 1845.

Beide sind, wie schon oben bemerkt, mit großer Vorsicht zu gebrauchen.

5) Panofka: Vom Einfluß der Gottheiten auf die Ortsnamen. Abhandl. d. Berl. Akademie 1840 p. 333—382 und 1841 p. 81—107.

Für diesen Zweig der Etymologie das bedeutendste neuere Werk, obwohl nicht zu leugnen ist, daß grade diese Art der Eigennamen wegen ihres hohen Alters die meisten Schwierigkeiten bietet, und also auch die Lösung mancher Frage ungewiß bleibt.

B. Allgemeine:

I. Zur vergleichenden Mythologie bieten treffliches Material dar:

1) Stuhrs Religionssysteme des Orients.

2) Wilh. Müllers Geschichte und System der altdeutschen Religion.

3) Clausen Aeneas und die Penaten, das für die Lateinische Mythologie epochemachend wurde.

4) Schuchs Römische Alterthümer, Karlsruhe 1852, wo er im 3ten Buche §. 218—§. 403, p. 291—533 eine sehr gründliche und übersichtliche Behandlung der Römischen Mythologie giebt.

II. Für vergleichende Sprachforschung sind besonders wichtig:

1) Bopps Sanskritglossar. Berlin 1847.

Bei jeder bedeutenden Sanskritwurzel ist eine Uebersicht der verwandten Wortstämme in den Griechischen, Lateinischen, Germanischen, Lettischen, Slavischen und Keltischen Sprachen gegeben. Man kann sagen, daß man in diesem Buch, soweit sich dasselbe erstreckt, die meiste Uebersicht nnd die gründlichsten und sichersten Resultate gewonnen hat. Auch in seiner vergleichenden und seiner Sanskrit-Grammatik finden wir manche Aufklärung über verschiedene unsern Zweck betreffende Fragen.

2) Benfeys Griechisches Wurzellexikon, dessen 1. Theil Berlin 1839, der 2te 1842 erschien.

Dieses Buch, ursprünglich im Zusammenhang mit einer Griechischen Grammatik gedacht, die aber nicht erschienen ist, muß die Bewunderung aller Sprachkenner erregen, wenn

man bedenkt, wie gewandt es den ganzen ungeheuren Griechischen Sprachschatz beherrscht und wie treffend es denselben mit den übrigen verwandten Sprachen vergleicht. Der dem zweiten Theile zugefügte Index, durch den das Buch erst für den praktischen Gebrauch eingerichtet wurde, enthält außer der Griechischen Sprache eine Uebersicht 2) über das Sanskrit, 3) Zend mit dem verwandten Persisch, Kurdisch, Ossetisch und Armenisch, 4) über das Lateinische, 5) über die Germanischen, 6) die Slavischen und Lettischen, 7) über die Keltischen Sprachen. Endlich wird noch das Hebräische und Koptische berührt.

Dessen ungeachtet ist das Buch mit großer Vorsicht zu gebrauchen, da Benfey von einem Princip der Wurzelbildung ausgeht, die in ihrer Consequenz zu denselben Irrungen führt, in die Forchhammer bei seinen Etymologien und darauf gebauten Mythendeutungen verfallen ist. Er construirt eine Wurzel, die oft nur als Abstraction existirt, und führt nun auf diese eine Menge Griechischer Worte zurück, die aber bei der Biegsamkeit und Geschmeidigkeit Griechischer Wortbildung ebenso gut auf eine andere abstracte Wurzel bezogen werden können. Wenn z. B. *δοκεῖν* und *διδάσκω* auf eine Wurzel AK, *βλάστος*, *δορύδιον*, *ἀλώπηξ* auf eine Wurzel OP zurückgeführt werden, so ist nicht einzusehn, warum diese nicht ebensogut ΔA oder ΔAK, BA oder ΔPA heißen können. Ich habe hier einige Beispiele ohne Wahl herausgegriffen, solche finden sich aber hunderte in dem Buche. Es gilt dies aber hauptsächlich von dem ersten Theil, welcher die vokalisch, digammatisch und spirantisch anlautenden Wurzeln enthält. Bei der Ver-

änderlichkeit dieser Laute war auch der abstrakten Wurzelbildung größere Freiheit gegeben. Im zweiten Theil, der die consonantisch anlautenden Wurzeln enthält, war ihm durch die festere Gestalt dieser Laute eine engere Grenze und ein sicheres Feld für seine Forschungen gegeben, so daß auch die Resultate des zweiten Theils, der auch von pag. 329—366 Nachträge zum ersten Theil enthält, weit gründlicher und zuverläßiger sind.

Als Grundsatz für Constructionen von Wurzeln muß man nach meiner Meinung den hinstellen, daß eine solche nur dann denkbar ist, wenn sie sich in wirklich reellen Formen erkennen läßt, und somit ein bestimmter Begriff mit derselben verbunden werden kann. In dieser Hinsicht ist Bopps Glossar mustergültig.

Wenn aber die Wurzel in einer so abgeschwächten Form, wie in Benfeys erstem Theil, erscheint, daß selbst der geübteste Griechische Sprachkenner nicht weiß, welchen Begriff er mit derselben verbinden soll, so steht dieselbe auf der nämlichen tiefsten Entwicklungsstufe, wie Interjectionen und thierische Naturlaute, auf die alle und jede Ableitungen oder eigentlich ganz und gar Nichts bezogen werden kann.

Die Sprache wurde erst dann Sprache, als der Gedanke sich seine Formen schuf und Begriffe mit Worten verknüpfte, und nur solche Bildungen kann man wißenschaftlichen Sprachuntersuchungen unterziehn. Interjectionen und thierische Naturlaute wie EI, AU rc. gehören eigentlich ins Gebiet der Naturwißenschaft.

Nichts destoweniger ist Benfeys Buch, besonders der zweite Theil, ein außerordentlich anerkennungswerthes Buch,

das auch den Vorzug hat, daß es für die Griechische Sprache einzig in seiner Art ist. Wünschenswerth wäre es, daß Benfey eine zweite Ausgabe seines Werks veranstaltete, die Mängel verbeßerte, die neueren Forschungen benutzte, und dem ganzen Buche eine mehr genießbare und praktische Form gebe, daß man auch ohne Hülfe des Index dasselbe benutzen könnte.

3) Potts Etymologische Forschungen auf dem Gebiet der Indogermanischen Sprachen. Lemgo. 1ster Theil 1833, 2ter Theil 1836.

Wir sehen in diesem außerordentlich umfaßenden Werke von 1200 enggedruckten Seiten die Mängel des Benfeyschen Buches glücklich vermieden, und können dasselbe daher besonders, da es sich über eben so viele, wenn nicht noch mehr Sprachen mit der größten Ausführlichkeit verbreitet, als das bedeutendste Hülfsmittel für unsern Zweck betrachten.

Pott versucht in seinem Werke eine vergleichende Grammatik der Etymologie zu geben, da er aber alle grammatischen Erscheinungen mit so reichen Formen belegt, so gibt er auch einen vergleichenden Sprachschatz, so daß vermittelst des Index sein Buch auch die Stelle eines Lexikons vertritt. Im ersten Theil gibt er als Einleitung p. XI—XXXIV eine Geschichte der Sprachen und ihrer grammatischen Litteratur, und nachdem er als Anhang dazu p. XXXV—LXXXII. 10 Persische Eigennamen mit Vergleichung anderer orientalischer Sprachen betrachtet, behandelt er von p. 1—145 den etymologischen Lautwechsel, d. h. er zeigt, wie sich in den verwandten Sprachen die verwandten Laute verschiedenartig gestalten, bespricht sodann p. 145—180 die Vergleichung

sich p. 180—284 ein Verzeichniß von
diesem werden ihre Bedeutung
geben, unter welchen sie
elt haben.
das wichtigste

—351 den
Veränderung,
en Bildungen un=
—720 die Wortlehre,
n Grundformationen, die
g und die Flexion bezieht.
mit so reichen Wortbelegen und
en durchwebt, daß wir auch hier
r unsere Forschungen vor uns haben.
chtenden großen Vorzüge des Pottschen
aber leider theils durch einen bald über=
gedehnten, bald unendlich abgekürzten Perioden=
ils und hauptsächlich durch den nur zu fühlbaren
gel der Uebersichtlichkeit beeinträchtigt. Nicht allein
Druck und Papier des so umfaßenden Buches mangelhaft,
auch fehlt jedes Register, das uns durch das ungeheure
Material hindurch leiten könnte. Im ersten Theil sind
zwar die allergrößten Abschnitte in der Mitte des Buchs,
wo man sie freilich nicht sucht, angezeigt, im zweiten Theil
fehlt aber ein Register ganz und es scheint fast, als ob
Pott den Leser ebenfalls die große Mühe fühlen laßen
wollte, die ihm sein Werk gekostet. Denn es will etwas
sagen, sich durch 720 enggedruckte Seiten voll des ausge=

dehntesten und oft schwer begreiflichen Materials durchzuarbeiten. Zwar ist dem zweiten Theil von Dr. Bindseil ein Index 1) der Griechischen und Lateinischen Eigennamen, 2) der Griechischen, 3) der Lateinischen Wörter hinzugefügt, denen sich 4) ein grammatischer äußerst gründlicher, ausführlicher und zweckmäßig angeordneter Index anschließt, und so auf diese Art das Buch für den praktischen Gebrauch zugänglich gemacht, aber es genügt das doch nicht, besonders da die Indices nur die beiden alten Sprachen umfaßen, und das ganze reiche Material der übrigen Indogermanischen und Semitischen Sprachen unübersehbar bleibt. Auch hier wäre eine neue beßer ausgestattete und übersichtlicher gemachte Ausgabe wünschenswerth.

Allein dem Verfaßer scheint dies kein Bedürfniß gewesen zu sein, denn seine neue ebenfalls vorzügliche Arbeit

4) Potts Personen- und Ortsnamen, Leipz. 1853.

ist zwar nach Papier und Druck vortrefflich, allein das ungeheure auf 721 Seiten ausgebreitete Material ist auch hier zu wenig übersichtlich angeordnet. Zwar ist ein Register da, das es wenigstens ermöglicht, sich durchzuarbeiten, aber der hier so sehr nothwendige Index mangelt, um das bei einer prägnanten Kürze sehr compendiarisch gehaltene und dadurch zur Lektüre ungenießbare Werk zum Nachschlagen brauchbar zu machen.

Für unseren Zweck ist die geistvolle Methode der Personen- und Ortsnamendeutung sehr lehrreich. Auch gehört hierher

5) Pape Wörterbuch der Griechischen Eigennamen.

Braunschweig, 2. Ausgabe, das nicht allein wegen seines durch zahlreiche Belege erläuterten Materials, sondern auch noch besonders wegen seiner Uebersicht über die Bildung der Namen, die mit großer Sprachkenntniß durchgeführt wird, für unseren Zweck wichtig ist.

6) Auch Höfers Etymologische Beiträge und seine Zeitschrift für die Wißenschaft der Sprache geben uns manchen willkommenen Wink, obwohl in ihnen mehr grammatische Zwecke im Auge behalten sind.

Für das Gebiet der Germanischen Sprachen sind natürlich die Werke von Grimm, Lachmann, v. d. Hagen, Wackernagel, Graffs Althochdeutscher Sprachschatz und andere von großer Bedeutung. Ich will hier, ohne diese Meisterwerke näher zu berühren, was überflüßig wäre, nur noch auf 2 weniger genannte, aber dabei sehr brauchbare und praktische Werke aufmerksam machen. Dieses ist

7) Adelungs Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Sprache, Leipzig 1793—1801. Obwohl es einer Zeit angehört, in welcher die vergleichende Sprachforschung kaum erst begonnen, so gibt es doch mit großer Umsicht, Sicherheit und Gründlichkeit einen Ueberblick nicht allein über sämmtliche Germanische Sprachen, sondern auch manchen treffenden Wink zur Vergleichung mit Griechischen, Lateinischen und Slavischen Worten.

8) ist das Wörterbuch zu Frommans Altdeutschem Lesebuch, Heidelberg und Leipzig 1845 p. 1—93 zwar von geringem Umfange, aber sehr gründlich und bei aller Kürze sehr umfaßend.

Wißenschaftliche Stellung der Mythologie.

Die Mythologie des Alterthums gehört ihrer praktischen äußerlichen Bedeutung nach zur Philologie oder Culturgeschichte, ihrem inneren Wesen und einer wißenschaftlichen systematischen Eintheilung nach zur Religionsphilosophie oder vergleichenden Theologie. Sie entspricht im Verhältniß zur Theologie der Dogmatik und Dogmengeschichte, je nachdem man sie als ein System oder als Geschichte ihrer Entwicklung behandelt. Wie uns nun die Dogmatik eine Lehre von Gott und seinem Verhältniß zu den Menschen nach christlicher Auffaßung giebt, so belehrt uns auch die Mythologie über Gott und sein Verhältniß zu den Menschen nach der Auffaßung des Alterthums. Wir handeln daher zuerst vom Gottesbegriff der Mythologie.

Begriff der Gottheit.

Wenn zwar die Religionen der Indogermanischen Völker einen Polytheismus, das heißt einen Verein mehrerer Götter ausgebildet hatten, so finden wir doch bei ihnen Allen den Begriff der Gottheit im Allgemeinen dergestalt entwickelt, daß er die Mehrheit ihrer Götter unter einem höheren Gattungsbegriff vereinigt.

Das Griechische ϑεός sowie das Lateinische deus entspricht in dieser Weise etwa dem Deutschen Gottheit. Wir finden im Griechischen eben diesen Begriff der Gott-

heit durch ϑεός und δαίμων, im Lateinischen durch deus, divus und numen, auch wohl genius, im Deutschen durch Gott ausgedrückt. Daneben treten umschreibende Benennungen auf, die von Eigenschaften hergenommen sind. Solche sind unter Andern von der Oertlichkeit, in der man sich die Gottheit denkt, im Griechischen Ὀλύμπιοι, Οὐρανίδαι, ὕπατοι, im Lateinischen coelestes, coeliculae, superi, im Deutschen Herr des Himmels, himmlischer Vater, der über uns, der dort oben, ferner die durchgehenden Bezeichnungen von Eigenschaften wie ἀϑάνατοι, aeternus, der Ewige, procreator, genitor, Schöpfer, auch als Abstraktion πρόνοια, ἐπιμέλεια, φροντίς, providentia, Vorsehung; ferner von Gottes väterlicher Herrschaft z. B. Ζεύς πατήρ, pater omnipotens, der Herr, Gott — Vater, im Altdeutschen auch frauja, truhtin, metod, regin. Hierher würde auch die bei Homer vorkommende Bezeichnung ὦ πόποι gehören, wenn dasselbe nicht, wie Benfey annimmt, eine Interjection ist. Sollte πόποι jedoch beim Stamme der Dryoper eine Bezeichnung für ϑεοί gewesen sein, wie spätere Schriftsteller, die das Wort decliniren, annehmen (vgl. Meineke Euphor. 99. p. 157), so würde es mit der kindlichen Bezeichnung des Begriffes Vater, πάππας, papa zusammenhängen und eine dialektische Abweichung sein.

Von den oben erwähnten eigentlichen Bezeichnungen des Gottesbegriffs gehören nun das Griechische ϑεός und δαίμων, sowie das Lateinische deus und divus zu Einem und zwar zu demjenigen Wortstamme, der auch in ἔνδιος, δεάτο, δοάσσατο, δῆλος, sowie in dies, sub divo, diu, erscheint. Ihnen entspricht im Sanskrit deva, divju, Gott,

dju, divasa der Tag, djo, diva der Himmel, und die Wurzeln div, dîp und djut, glänzen. In allen diesen Worten eines und desselben Stammes liegt derselbe Begriff des Glänzens und Leuchtens, der sich bald als Tageshelle, bald als das leuchtende Himmelsgewölbe, bald als die himmlische Gestalt der Gottheit ausgebildet hat. Wie nun die verschiedenen Formen der verschiedenen Sprachen etymologisch auf diese eine Wurzel DIV zurückzuführen sind, darüber will ich nichts weiter sagen, da schon Bopp Sanscr. gloss., vergl. Gramm. p. 143, Benfey II p. 206—210, Pott Etym. Forsch. I p. 98—103 nicht nur ausführlich, sondern auch gründlich und erschöpfend genug darüber gehandelt haben. Ursprünglich bedeuten auch alle 4 Ausdrücke dasselbe, allmälig haben jedoch divus und δαίμων modificirte Begriffe erhalten. Divus wurde gewöhnlich als Prädicat für die Apotheose gebraucht und δαίμων, obwohl sowohl Homer als spätere Schriftsteller es mit θεός in gleicher Bedeutung aufführen, gewann doch allmälig den Begriff des göttlichen Wesens, wie sich dasselbe in einem genaueren Verhältniß zum einzelnen Menschen äußert und gestaltet. Dieser Bedeutung entspricht im Lateinischen genius, im Deutschen Geist, in der Zusammenstellung Schutzgeist, guter Geist, heiliger Geist. Das Dasein eines solchen Wesens äußert sich im Griechischen in δαιμόνιον, wie solches besonders beim Sokrates (Plat. Theaetet. 151. Eutyphr. 3. Xenoph. Mem. I, 1, 2; 4, 2.) hervorgehoben wird, im Lateinischen in divinitas, divinatio, numen, im Deutschen als Gewißen, Gottes Stimme. Genius ist desselben Stammes wie genitor,

der im Griechischen als γένος, im Lateinischen als genus, im Deutschen als Kind, im Sanskrit als gan erzeugen, erscheint. Seine Bedeutung ist die schöpferische zeugende Kraft der Gottheit, die sich fortdauernd als genius, δαίμων und Schutzgeist an jedem Menschen offenbart, während numen mit nuo und νεύω zusammenhängend den göttlichen Wink und Willen bedeutet, aus welcher Bedeutung numen sich allmälig zu dem Begriff der Gottheit als Person erhoben hat, während umgekehrt oft die Persönlichkeit Gottes durch umschreibende Abstraktionen wie πρόνοια, providentia, Vorsehung, verallgemeinert und verwischt wird.

Es bleibt nun endlich noch das Deutsche Gott für unsere Betrachtung übrig. Die verschiedenen Formen dafür sind Goth. Guth, Altnord. godh, Niederd. god, Althochd. kot, Neuhochd. Gott. Grimm Deutsche Myth. I. p. 12 ff. bringt es in Zusammenhang mit dem Persischen khôda, das im Zend quadata, im Sanskrit svadata lautet, und läugnet eine Verwandschaft mit Gut, weil eine Abweichung der Vokale vorhanden sei. Man vergleiche nun beide Formen

Goth.	Altnord.	Niederd.	Althochd.	Mittelhochd.	Neuhochd.
guth	godh	god	kot	Got	Gott
goth	gôdhr	gôd	kuot	Guot	gut

und es wird sich ergeben, daß die ganze Verschiedenheit im Wechsel zwischen u uud o, zwei sehr nahe stehenden Vokalen, besteht und scheint mir daher, wenn wir die beiden ältesten Formen betrachten, ein Zusammenhang zwischen Goth und Guth näher als zwischen Guth und quadata zu liegen, besonders da eine Bezeichnung Gottes als des Guten, ed-

len, als des sittlich erhabenen, für das grade in Sittlichkeit so hochgestellte Volk der alten Germanen außerordentlich geeignet ist. Zudem finden sich bei Griechen und Römern ähnliche Bezeichnungen in Ἀγαθοδαίμων und Bona dea (vgl. Gerh. Ueber Agathodamon und Bona Dea, Abh. Berl. Akad. 1847), die, wenngleich das Wesen dieser göttlichen Gestalten nicht so allgemein als das des deutschen Gottesbegriffs ist, dennoch sowohl in Hinsicht ihres Begriffes als ihrer Etymologie eine Stütze für meine Behauptung sind. Denn einerseits wird das Lateinische bonus, dessen ältere Form duonus ist, mit der Wurzel des lateinischen deus in Verbindung gebracht (vgl. Benfey II. 207. Pott Etym. Forsch. I. 101). Andererseits ist das Griechische ἀγαθός auch mit dem Deutschen gut verwandt (Benfey II. 64), obwohl das Deutsche Wort den vokalischen Anlaut a verloren hat und sich zu ἀγαθός etwa so verhält, wie gaudere zu dem verwandten ἀγαυός (Benfey II. 114.). Ich sollte meinen, daß das etymologische Verhältniß zwischen deus und bonus, so wie eine Zusammenstellung wie Ἀγαθοδαίμων auch für ähnliche Verhältniße wie zwischen Gott und gut stützende Analoga wären.

Grimm leugnet nun auch ferner einen Zusammenhang mit dem Volksnamen der Gothen, dessen ältere Formen Goth. gutans, gautôs, Alth. kuzun, kôzâ, Altn. gotar, geatas sind und der im Griechischen und Lateinischen als Γέται Gothi, Gothini, Gothones, Gothyni, Guttones, Getae, erscheint. Allein auch hier möchte ich eine Verwandtschaft annehmen und zwar stütze ich diese Behauptung auf folgenden Grund. Jornandes nennt c. 13 den ersten der alten Göt-

terwesen der Gothen Gapt oder Gaut. Nun ist es bekannt, daß, wenn der Name des Gottes mit dem Volksnamen übereinstimmt, jener der sogenannte Stammgott oder vielmehr eine Personification des Volkes ist. Der Name Gapt, wenn er nicht eine falsche Leseart, sondern eine Abweichung von Gaut ist, läßt sich in soweit erklären, als er mit dem Gothischen Namen der Gepiden verwandt und vielleicht von diesen der Stammgott mit dem ihrem Volksnamen verwandten Worte Gapt statt Gaut des allgemeinen Stammgottes bezeichnet sein mochte. Wenn nun der Hauptgott des ältesten uns bekannten Deutschen Volksstammes Gaut heißt, so läßt sich zwar nicht mathematisch, aber doch so gut wie gewiß beweisen, daß unsere Bezeichnung Gott mit jenem Stammhelden dieselbe ist, denn eine solche lautliche und sachliche Uebereinstimmung ist einleuchtend genug. Da aber der Name dieses Stammgottes mit dem Volksnamen identisch ist, so steht dieser letztere auch mit der Bezeichnung Gott in der innigsten Verwandtschaft. So wäre also nicht allein der Begriff des Guten, sondern auch der Gottes und der des Volksstammes der Gothen durch denselben Wortstamm ausgedrückt. Wir können diese zweite Verwandtschaft auch durch analoge Fälle beweisen. Im Griechischen ist die Form des auch in Agathodaimon vorkommenden Wortes *ἀγαθός* keine ganz unwandelbare, denn Hesychius führt uns eine ältere Form *ἀκαθός* an, den Gesetzen der Grimmschen Lautverschiebung gemäß müßte aber im Verhältniß zu goth und kuot die Griechische Form *ἀχατός* lauten, die sich aber bei dem so sehr wandelbaren Charakter der Griechischen Sprache so gestaltet hat, daß die Aspiration vom ersten auf

den zweiten Consonanten übergegangen ist, wie wir den umgekehrten Fall in ἔχω haben. Bei der Bildung des Wortes χθές, gistra, këstar, gestern, hat sich die Sprache so geholfen, daß durch eine Metathesis die Möglichkeit zweier Aspiraten hervorgebracht wurde. Mit der Form ἀχαθός ist aber der Name des Volksstammes der Ἀχαιόι unzweifelhaft in Verbindung zu bringen, der ebenso wie der Name der Gothen den Begriff des Edlen und Erhabenen in sich schließt. Die zu ihnen gehörenden Stammgottheiten sind Ἀχιλλεύς und Ἀγαμέμνων, die die Achaier gegen Troja führen, deren Namen der eine eine Ableitung, der andere eine Zusammensetzung desselben Wortstammes ist, den wir in ἀγαθός und Ἀχαιοί finden. So entsprechen sich Gut, Gott, Gothen.
ἀγαθός, Ἀχιλλεύς, Ἀχαιοί.

Vielleicht ist Ἀχιλλευς eine Assimilation aus Ἀχιτλεύς, und Ἀγαμέμνων aus Ἀγαθμέμνων entstanden. Eine andere Analogie findet sich auch noch im Gothischen, wo die Uebereinstimmung von thiuda Volk, das sich in den Hochdeutschen Sprachen als Deutsch umgestaltet hat, und von thiuths, gut, sehr merkwürdig ist und wo diese Worte sich ebenso wie Gut und Gothen verhalten. Die Ableitung thiudans Herrscher, stände dazu dann in ähnlichem Verhältniß, wie Gott zu Gothen, indem bei ihr der weltliche Herrscher statt des göttlichen auftritt.

Ich wende mich nun noch zu dem räthselhaften Namen der Deutschen Götter, zu den Asen, die in den Nordischen Sprachen Sing. as, Plur. aesir, im Gothischen Sing. ans, Plur. anses genannt werden. Die weibliche Bildung dieses Wortes ist Asynien. Für die Deutung dieses so sehr

wichtigen Wortes haben die Mythologen bis jetzt noch keine genügende Erklärung gegeben. Vgl. Grimm D. Myth. 22. W. Müller Myth. p. 73, 177—179. Simrock Deutsche Mythologie p. 198. Die dort versuchten Erklärungen des Namens beruhen auf Vermuthungen, denen eine nähere Begründung fehlt. Nach meiner Meinung kann hier nur die vergleichende mythologische Etymologie uns ein Licht über diesen Namen geben. Schon Müller gibt uns den Wink, daß die Götter der Etrusk'schen Religion Sing. aesar, Plur. aesares genannt wurden (vgl. Sueton. Octav. c. 97. Dio Cassius LVI. 29. Hesychius s. v. αἰσοὶ θεοὶ ὑπὸ τῶν Τυῤῥηνῶν. Otfr. Müller Kl. Schriften I. p. 179, W. Müller Deutsche Myth. p. 177.)

Betrachten wir nun das Verhältniß der Etruskischen Aesares zum Volksnamen der Tyrrhener oder Tyrsener, die auch zu einem Stammgott Tyrsenos personificirt werden, der aus Lydien nach Italien wandert (Her. I. 94. Dion. Halic. I. 27.) und sehen ferner, wie den Germanischen Asen außer den Vanen und Alfen auch die Thursen, das heißt Riesen, gegenüberstehen, so wird jedem, der die Gesetze vergleichender Mythologischer Etymologie kennt, hier ein sehr merkwürdiger Zusammenhang zu Tage liegen. Wenden wir aber unsere Blicke noch weiter, so finden wir unter den Indoasiatischen Völkern noch auffallendere Analogien. Dort steht dem Persischen Iran das mongolische Turan gegenüber, während ein ähnliches Verhältniß zwischen Armenien und Turkmanien, zwischen Arischen und Tartarischen Völkerschaften besteht. Eine ähnliche Bildung ist Ταυρομένιον in Sicilien. Wir können aber noch eine Menge ähnlicher

Analogien hinzufügen. Dahin gehört zuerst der Name der Etruskischen Liebesgöttin Turan, der vielleicht zu Aesares im ähnlichen Verhältniß wie Thurs zu As steht, auch mit Tusci eine ähnliche Verwandschaft wie Gott zu Gothen haben mag, obwohl wir bei unserer geringen Kenntniß Etruskischer Mythologie darüber keine bestimmte Meinung aufstellen können. Ferner ist zu erwähnen der Italische Name fur Τυρσηνοί, Tusci, Etrusci, Hetrusci, dem Ausones und Aurunci gegenübersteht.

Denken wir ferner an Ἀσία, das in älterer Zeit nicht den ganzen uns bekannten Erdtheil, sondern das sogenante Kleinasien bezeichnete, und vergegenwärtigen uns, daß dasselbe nach Pott Et. F. II. 190 ursprünglich ἈFσία, Αὐσία, hieß und mit ἈFώς, Αὐώς, Ἠώς oder Ἀβώς Aurora, Morgenröthe zusammenhängt, also Morgenland bedeutet, so liegt es nahe, in dem Taurosgebirge und in dem Taurischen Lande einen ähnlichen Gegensatz zu Ἀσία zu vermuthen.

Wenden wir uns von Asien nach Europa. Dieser Name kommt außer der Tochter des Agenor, der Demeter (Paus. IX. 39. 4) auch einer Okeanide (Hes. Theog. 357), und der Mutter des Euphemos, jenes Stammhelden von Kyrene in Afrika zu. Ferner heißt Hera Europia, Hesych. s. v., auch lag außer andern Städten gleichen Namens in Macedonien eine Stadt Europos mit einem Stammhelden gleichen Namens. Wir sehen aus Europas Verhältniß zum Zeus einerseits als Gemahl der Hera, andererseits unter dem Symbol des Rindes als Erdsymbol, ferner daraus, daß Hera und Demeter diesen Beinamen führen, daß seine Bedeutung eine Chthonische ist. Davon wurde vielleicht die Bezeichnung

des Erdtheils abgeleitet. Ich weise bei Europa Potts Meinung, Et. Forsch. II. 190, zurück, daß dieses Wort semitischen Ursprungs sei, hingegen finde ich eine Menge ähnlicher Gegensätze, wie bei den übrigen oben besprochenen Worten. Zuerst wird 'Ευϱ-ώπη vom Stier ταῦϱος entführt, während ihr Bruder Kadmos von einer Kuh dorthin geführt wurde, wo er Theben erbauen sollte, sodann wird sie von Phoinikien, wo Tyros Hauptstadt war, nach Kreta entführt, wo der Stier ein Symbol der Gottesverehrung war, wie sich dieses in der Sage von Minotauros und vom Talos, der auch Tauros genannt wurde (Apollod. I. IX. 26), deutlich zeigt. Eine phönicische Gottheit ähnlichen Charakters heißt Thuro. Auch der Name Τυϱώ als Gemahlin des Kretheus und Geliebte des Poseidon, der den merkwürdigen Namen Ταύϱεος führte (Hes. scut. Her. 104) scheint in Beziehung zu Εὐϱώπη zu stehn. Am wichtigsten ist aber das Verhältniß von Εὐϱώπη zu Ταυϱωπός, der Taurischen Artemis, die auch Ταυϱώ, Ταυϱιώνη, Ταυϱοπόλος genannt wurde.

Werfen wir nun noch einen Rückblick auf unsere Betrachtungen, so finden wir folgende Verhältniße:

As-en	—	Thurs-en.
Aes-ares (Αἰσ-οί)	—	Tyrs-ener (Tur-an).
Aus-oner (Aur-unci)	—	Thusc-er, E-trusc-er, He-trusc-er.
Ir-an	—	Tur-an.
Ar-menien	—	Turk-manien (Taur-omenion).
Ar-ier	—	Tar-tar-en (red. urspr. Ta-tar-en).
As-ien	—	Taur-ien, Tau-ros.
Eur-ope	—	Taur-opos, Tyr-os, Tyro.

Man fühlt bei Vergleichung dieser Worte, daß die

mit T anlautenden Namen alle den Begriff des außerhalb liegenden, und niedriger stehenden Volkes in sich schließen im Gegensatz zu den vokalisch anlautenden Worten, die den Begriff des höherstehenden Selbstgefühls aussprechen.

Ich will zuerst einige von Andern gemachte Versuche der Erklärung für einzelne dieser Worte aufführen. Ein Mitarbeiter der Wiener Jahrbücher Halling (Wien. Jahrb. LXIII p. 182. Luden Deutsche Geschichte I p. 713) hat mit dem Volksnamen der Arier, den bei Tacitus Germ. c. 43 ausführlich erwähnten Deutschen Volksstamm der Arier in Verbindung gebracht, Jacob Grimm Gr. I p. 641 und 777 aber sich dagegen ausgesprochen. Pott Et. Forsch. II. p. 518 zeigt, daß, da eine Verwandschaft zwischen den von Tacitus erwähnten Arii und der in den anderen Deutschen Völkernamen Ripuarii, Angrivarii, Chasvarii ꝛc. vorkommenden Zusammensetzung nicht abzuleugnen sei, dies Arii ein ursprüngliches V eingebüßt habe. Es würde demnach mit dem lateinischen vir und Gothischen vair verwandt sein und etwa dem Volksnamen Allemannen zur Seite stehen. Da aber in keiner der oben betrachteten Worte ein V abgefallen zu sein scheine, so weist auch er diese sonst dem Begriff nach sehr passende Etymologie, sich Asen, Arier Ausoner, Aesares als einen Verein von Männern und Iran und Armenien als ihr Land zu denken, zurück. Er selbst bringt den Arischen Volksstamm in Zusammenhang mit dem Sanskritwort ârja, welches ehrwürdig, edel bedeutet. Auch diese Etymologie ist ihrem Begriffe nach sehr passend. Man denkt sich jene Götter und Völkernamen als einen Verein von Edlen, und hat dafür noch die Analogie im

Gothischen, wo thiuda Volk und thiuths edel, gut bedeutet, sowie meine Zusammenstellung p. 66 von Gut, Gott, Gothen ꝛc. Allein es frägt sich, welchen Ursprung das Wort ârja hat. Pott hat Et. Forsch. I. p. LXX—LXXII. und II. p. 519 nur unbefriedigende Vermuthungen darüber aufgestellt. Dabei widerlegt er Lassens Meinnng, als sei ârja von ri gehen herzuleiten, nnd weist seine I. p. LXXI aufgestellte Hypothese, als habe Arii vielleicht früher mit einem H angelautet und sei mit Herat, Heri, ꝛc. verwandt, II p. 519 wieder zurück.

Bopp S. Gloss. meint, ârja möchte wohl eine abgeschwächte Form von ârk̆ja sein, eine sehr wahrscheinliche Vermuthung, da ârja ehrwürdig, sonst ganz vereinzelt dastände, während die Wurzeln ark̆ und arh ehren doch so nahe liegen. Außerdem vergleicht er es mit dem Deutschen Ehre. Dieses lautet bei Otfried Êra bei Kero aber auch Hêri. Sollte nach dieser Wahrnehmung nun die Pott'sche Hypothese des anlautenden H nicht eine ganz richtige gewesen sein?

Liegt nun aber nicht auch eine Vergleichung mit dem Griechischen ἀρείων, ἄριστος sehr nahe, und da dieses nach Benfeys scharfsinniger Auseinandersetzung mit einem Digamma angelautet hat (Benf. Gr. W. Lex. I. p. 321 ff. wonach auch die Form φέρτερος den digammatischen Anlaut in eine Aspirata umgewandelt hat), ist nicht jene von Grimm zurückgewiesene Hypothese von Halling, daß die Arii und Angri-varii des Tacitus mit den Ariern verwandt seien, ganz richtig, besonders da die Erfahrung lehrt, daß der An-

laut V und H oft wechselt, wie in einer und derselben Griechischen Sprache die Formen Ἥρα und Fήρα zeigen.

Ehe wir nun die Ergebniße dieser Forschungen zusammenfaßen, betrachten wir nun noch einmal den Begriff der Asen an und für sich. Es wundert mich, daß Niemand der Erklärer auf die Idee gekommen ist, besonders da ihr Name im Gothischen Anses lautet, denselben mit dem Bunde der Ansa oder Hanse in Zusammenhang zu bringen.

Hier ist es jetzt ziemlich allgemein anerkannt (vgl. Hillebrandts Hansische Chronik p. 3—6), daß Hansa einen Bund bezeichne. Hierher gehört auch die Zusammensetzung: Hansgraf, Hansgericht, welche Bundesgraf, Bundesgericht bedeutet. Dieses Wort steht nun, wenn wir es nicht mit Asen, Anses in Verbindung bringen, ganz vereinzelt. Denn der Name Hans ist nach Pott eine Verkürzung von Johannes (vgl. Pott Perf. Fam.-Nam. p. 119 —120) wenngleich nicht zu leugnen ist, daß dies so gradezu nicht behauptet werden kann. Es kommen nämlich Zusammensetznngen vor wie Hanserich, Anserich, die der ältesten Deutschen vorchristlichen Geschichte angehören, wo der fremde christliche Name Johannes noch in Deutschland nicht bekannt und also eine Zusammensetzung mit ihm unmöglich war. Ebensowenig wie Theodorich mit einem Griechischen Namen ϑεό-δωρος gottgegeben zusammengesetzt ist, ebenso wenig auch Hanserich mit dem Hebräischen Johannes. Es ist daher die Frage, ob nicht Hans ein alter Deutscher Name ist, der zufällig später mit der Abkürzung des christlichen Namens derselben Gestaltung verschmolzen wurde. Wie dem aber auch sei, die Bedeutung Hansabund

und Hanserich, Bundesreich stimmt sehr gut zu den schon oben angeführten Etymologien, nach denen Asen, Aesares, Ausoner, Arier das Volk oder den Bund der Edlen bedeute. Ob auch Asien und Europa auf dieselbe Wurzel zurückzuführen sind, will ich für jetzt noch unentschieden laßen, die übrigen besprochenen Worte führe ich alle auf die Sanskritwurzel vri und var zurück, von der schon im Sanskrit vara abgeleitet wird und edel, vorzüglich bedeutet. Vielleicht lautete diese Wurzel auch hvri.

Davon sind nun folgende Wortklassen abzuleiten:

1) mit noch erhaltenem Anlaut V:

Rip-uarii, Angri-varii.

Griechisch Fαρείων, Fἄριστος.

2) mit umgestellten V, obwohl diese Bildung unsicher ist:

Aurunci, Ausones, ᾿ΑFσία, Εὐρ-ώπη.

3) mit verlorenem Anlaut:

Arii, Ἄριοι, Iran, Ar-menien.

4) mit Verwandlung des R in S und Spuren ursprünglicher Aspiration:

Asen, Aesares, Anses, Hansa, Heri.

Alle bedeuten entweder das Volk oder Land eines Vereins edler Männer, und zwar die Asen und Aesares den Götterbund, der gewiß als der edelste anzusehn ist.

Es frägt sich nun, was die ihnen entgegenstehenden mit T anlautenden Formen bezeichnen. Das Wort Tartaren wird von Pott Et. Forsch. II. p. 116—117 besprochen, als reduplicirt betrachtet und ursprünglich Tataren

geheißen, so wie etymologisch Tater, Zigeuner, mit den Lateinischen Worten ater, teter, und dem Persischen tàri Finsterniß in Verbindung gebracht. Es würden demnach die schwarzen oder dunklen Menschen im Gegensatz zu den Ariern den weißen sein, wie dieser Gegensatz zwischen Mongolischen Tartaren und Kaukasischen Ariern ja auch wirklich stattfindet, oder die Farbe würde als Symbol der unedlen Abstammung angesehen, und die Tartaren als unedle im Gegensatz zu den edlen Ariern aufgefaßt.

Betrachten wir nun die übrigen Namen Thursen, Tyrsener, Turan die Göttin, Tusci, Turan, Turkmannen, Taurien, Tauromenien, Tauropos, Tyro, Tyros, so finden wir in allen den ulaut vorherrschend. Es ist mir hier der Gedanke gekommen, ob nicht das in den entgegengesetzten Formen fast immer verwischte anlautende V in diesen Namen noch erhalten worden. Seltsam ist auch die Wahrnehmung, daß bei den Thursen das T aspirirt erscheint, was eine Analogie zu dem oben besprochenen Laut-Verhältniß von Asen zu Hansa wäre. Um uns aber das Verhältniß der beiden entgegengesetzten Namen klar zu machen, erinnere ich an die römischen Bezeichnungen Transalpina, Cisalpina, Transpadana, Cispadana. Bei beiden Ländernamen wird die Bezeichnung vom Diesseits und Jenseits genommen, nach meiner Ansicht liegt nun in sämmtlichen mit T anlautenden Namen der Begriff des jenseitigen Volkes und Landes im Gegensatz zu dem selbstbewohnten Lande oder dem Selbstgefühl des eigenen Volkes. Von einem Diesseits konnte hier die Rede nicht sein, weil man im Lande selbst wohnte und dieses subjectiv mit der eigenen Persönlichkeit

verschmolzen dachte, während der Römer die fernliegenden Provinzen beide objectiv nach diesseits und jenseits unterschied, weil er im diesseitigen Lande ebenso wenig wohnte, sondern in dem außer aller Vergleichung liegenden Rom. Aehnlich ist auch in Oestreich die Bezeichnung des übrigen Deutschland: draußen im Reich. Ein ähnliches Verhältniß des Anlautes besteht zwischen den verschiedenen Pronominalformen ὅσος-τόσος, οἷος-τοῖος, wo in τόσος und τοῖος eine demonstrative auf etwas Entferntes hindeutende Beziehung liegt, die dem Begriff des Jenseits in den oben besprochnen Formen entspricht. Alle diese mit T anlautenden Namen würden demnach auf die Wurzel trî zu beziehen sein, die auch mit den Präpositionen tiras, trans, durch, τῆλε verwandt ist.

Der Begriff des jenseitigen Volkes und Landes verändert sich nun in den einzelnen Formen auf verschiedene Art.

Den Ariern in Iran und Armenien als den edlen Bewohnern des edlen Landes stehen die jenseits wohnenden Tartaren in Turan und Turkmanien als Menschen von dunklerer Färbung und unedler Abstammung gegenüber. Für Klein-Asien ist Taurien, Tauros das jenseits des Meeres und jenseits der Berge gelegene Land.

Europe hat, wenn wir sie als Erdtheil betrachten, zu Taurien eine ähnliche Beziehung wie Asien, wenn wir sie aber als Symbol der Mutter Erde im Verhältniß zum Zeus auffaßen, hat sie in der finsteren Gestalt der Artemis Tauropos, die jenseits des Meeres in Taurien verehrt wird, ihren Gegensatz. Den Ausonern, deren andere Form Aurunci ist, stehen die Tusci oder E-trusci oder He-trusci, als das nördlich über die Alpen von jenseits herübergekommene Volk gegenüber.

Bekanntlich steht über den Ursprung der Etrusker jetzt die Meinung fest, daß sie Germanisch-Keltischen Ursprungs waren, wie der von ihnen selbst gebrauchte Name Rasner, der mit Rhaeti, Rhaetia gleichbedeutend ist, kundgiebt. Unerklärt ist die vorlautende Silbe E oder He, die sich hier jedoch nicht vereinzelt vorfindet, sondern grade bei Keltisch-Germanischen Namen angetroffen wird.

Aehnliche Beispiele sind Helvetia, Hercynia, Helvecones, Hellusii, Hermiones, Hermunduri, Hispania, Hispalis, Hibernia, Hiberus, Himera, Hirminium (Plin. 3, 8), Hirpini, Histria, Hebrus, Helcebus, Helernus (Ovid. Fast. VI. 105), Helium (Plin. 4, 15), Helvii, Helvilium (Ant. Itin. B. A.), Hemasini (Plin. 3, 12), Hemona (Plin. 3, 18. 22), Heniochi (Plin. 6. 4. 4), Herdonia (Plin. III. 11. 16), Hernici, Hesidrus (Plin. 6. 7). Formen, die nur mit der vorlautenden Silbe E versehen sind und das H eingebüßt haben können, sind Eboracum, Eborodunum (Plin. 3. 20), Ebosia (Stat. silv. 1. 6. 15), Ebura (Plin. 3. 1), Eburini (Plin. 3. 10. 13), Eburobritium (Plin. 4. 21), Eburones (Plin. 4. 18), Eburovices (Plin. 4. 18), Ebusitanus (Plin. 3. 5. 11), Egara, Egovarri (Plin. 4. 20), Elaris (Caes. Bell. Gall. VII. 53), Elusa (Claud. i. Ruf. I. 137), Etiovissa (Liv. 21. 22), Etosca (Vellej. II. 30), Iberia, Iciani (Ant. Itin.), Ilarcuris (Ant. Itin.), Ilerda (Hor. ep. I. 20. 13), Ilergetes (Liv. 21. 61). Einzelne Formen die dem lateinischen Sprachschatz, so weit er uns bekannt wurde, fremd geblieben, sind Hektenen, ein Volksstamm in Boiotien, die Heveller ein Wendischer Stamm.

Am merkwürdigsten ist die Form Heneti und Henetia, die bei Livius, Plinius und Servius vorkommen (vgl. Plin. VI, 2. 2. IV. 19, Serv. ad Aen. I. 247. Liv. I. 1), obwohl daneben die Formen Veneti und Venetia gefunden werden und nachher die üblichen geworden sind. Es wird hierdurch wahrscheinlich, daß auch hier der Anlaut V mit H verbunden gewesen oder gewechselt habe, und auch

eine Verwandtschaft mit der vorlautenden Silbe ve stattfinden mag, wie sie sich auch in vielen Orts- und Völkernamen findet als Veamini (Plin. 3. 20), Veca (Plin. 4. 22), Vecta (Plin. 4. 16), Vectones (Caes. Bell. Civ. 1. 38), Vediantii (Plin. 3. 5. 7), Vegium (Plin. 3. 21), Velauni (Caes. Bell. Gall. 7. 75), Veldidena (Itin. Ant.), Veleda (Tac. Germ. 8), Vellica (Flor. 4. 12), Vemania (Itin. Ant.), Venafrum (Hor. Od. 2. 6. 15), Venami (Plin. 4. 19), Venaria (Plin. 3. 6), Venedi (Plin. 4. 13. 21), Veneni (Plin. 3. 5), Veniaeses (Plin. 3. 3. 4), Venetulani (Plin. 3. 5), Vennenses (Plin. 3. 3), Vennonetes (Plin. 3. 20), Venostes (Plin. 3. 20), Vepitenum (It. Ant.), Veragri (Liv. 21. 38), Vercingetorix Vereasueca (Plin. 4. 20), Veretini (Plin. 3. 11. 16), Vergentum (Plin. 3. 1), Vergunni (Plin. 3. 20), Vernodubrum (Plin. 3. 4), Verolamium (Itin. Ant.), Veromandui (Caes. Bell. Gall. 2. 4), Verrucini (Plin. 3. 4), Vertacomacori (Plin. 3. 17), Verteris (Itin. Ant.), Veruni (Plin. 4. 17), Vescelia (Liv. 35. 22), Vescitania Vescellani (Plin. 3. 11), Vesentini (Plin. 3. 5), Veseris (Cic. d. Off. 3. 31), Vesidia, Vesontio, Vesonna (It. Ant.), Vetoniana, Vetulonii (Plin. 2. 103), Veturia (Liv. 2. 40), Vetusanum, Vetusalina (It. Ant.), Viaca, Viatia (Plin. 3. 3), Vibelli (Plin. 3. 5), Viberi (Plin. 3. 20), Vibones (Plin. 25. 3), Vicellenses (Plin. 3. 5), Vicetia, Vienna (Caes. B. G. 7. 9). Viminacium (It. Ant.). Vindalium, Vindelici, Vindobala, Vindobona, Virodunum, Virovesca (Itin. Ant.), Viticini, Viventani.

Es läßt sich bei dieser großen Anzahl von Namen nicht von jedem nachweisen, ob Ve, He oder E ein Präfix sei oder zum Stamme des Wortes gehöre. Namen aber wie Hispania, Hermunduri, Etosca, Veturia, Vercingetorix, weisen deutlich auf ein Präfix hin, wenn wir andere Bildungen wie Spanien, Munda, Tusci, Cingetorix damit vergleichen. Wenn wir den Buchstaben H als charakterisches Zeichen dieser Formen annehmen, so möchte er auf die

Sanskritpartikel kva zurückzuführen sein, welche im Gothischen als hva, im Griechischen als πού oder κού, im Lateinischen mit vokalischem Anlaut ubi, im Neuhochdeutschen als wo erscheint (vergl. Benfey II. 145). Darnach läge in der Bezeichnung Hetrusci eine lokale Bedeutung, indem sie als die von Wohergekommenen angesehen würden und wäre hierin eine Verstärkung des Begriffs des jenseitigen Volkes zu erkennen. Aehnliche Bildungen ließen sich dann vielleicht in Griechischen Formen wie Pelasger, Pellene, Pedasa vermuthen, da die Ortspartikel bei den Griechen mit π anlautet. Nehmen wir aber das V als charakteristischen Buchstaben des Präfixes, so möchte dieses auf die Sanskritform Vi zurückzuführen sein, die im Deutschen als wi-der, und im Lateinischen als ve, in Adjektiven wie ve-cors, ve-sanus, vegrandis (Gellius N. A. V. 12) und auch in Eigennamen wie Ve-djovis (Pott Et. Forsch. I. 100), Ve-dius, Ve-janius (Varro Re. Rust. 3. 16. Hor. ep. I. 1. 4) erscheint. Der Begriff des Wortes wird durch das Präfix in das Gegentheil umgewandelt, wie durch andere Präfixe als in, a, ἀντί. Am nächsten stehn begrifflich dieser Zusammensetzung ähnliche Bildungen, wie sie das Griechische mit ἀντί in Antitauros, Antilibanon, Antikasion, Antikirrha, Antikragos, Antiparos, Antipolis ꝛc. aufzuweisen hat. Auf diese Art wäre in dem Worte Hetrusci das Präfix zur Verstärkung des Gegensatzes da, der in dem jenseitigen Volke läge, und höbe das Feindselige und Verächtliche noch mehr hervor.

Während nun die bisher besprochenen Gegensätze sich in dem Verhältniß zwischen Völkern höheren und niederen Ranges bewegen, stehen die Aesares als die erhabene ureinheimische Götterfamilie den eingewanderten Tyrsenern aus dieser doppelten Eigenschaft unerreichbar und erhaben gegenüber.

Und endlich die Deutschen Asen und gothischen Anses,

von denen unsere Betrachtung ausgegangen ist, stehen als Wesen höherer reinerer Göttlichkeit, als ein Bund und Götterverein den finsteren chthonischen Gestalten der Thursen ähnlich gegenüber, wie die als eine Person der Arischen Religion gefaßten Gottheiten des Ormuzd und Ahriman.

Nachdem ich so die verschiedenen Begriffe, unter welchen die Gottheit in ihrer allgemeinen Auffaßung gedacht worden ist, aufgeführt habe, wende ich mich nun dazu, wie die Griechen in einem polytheistischen Systeme, durch eine Menge verschiedener persönlicher Gestalten ihren Gottesbegriff verkörpert dargestellt haben.

Der Polytheismus der Griechischen Religion.

Ursprünglich war die Griechische Religion, wie alle übrigen Religionen der Indogermanischen Völker am Anfang ihrer Entwicklung, monotheistisch.

Diesen Satz zu beweisen, — darzuthun, wie aus dem Begriff Eines Gottes — und dieses ist Zeus — sich alle übrigen Götterwesen entwickelt haben, oder wie sich die Eine allumfaßende Gestalt des Gottvaters in mehrere Gottheiten und diese wieder in eine Menge niederer Götterwesen gespalten, so daß hier die Menge der Personen ebenso wie anfangs die Fülle seiner Einen Persönlichkeit, die Welt umfaßte: das ist der Hauptzweck meines Buchs.

Bei einem Volke wie die Griechen, dessen Leben in einem Gebirgs- und Küstenlande zugleich unter der gün-

stigsten politischen und kulturgeschichtlichen Entwicklung auf eine überwiegend sinnliche Anschauung und ein erhöhtes Schönheitsgefühl angewiesen war, war es nimmer eine Entartung und Verderbniß, sondern vielmehr eine Nothwendigkeit, und eine vollkommen begründete Erscheinung, daß sich der anfängliche Monotheismus in einen progressiv wachsenden Polytheismus ausbildete. Denn für jede Naturkraft, für jede ethische Macht bedurfte der in der gesunden Sinnenthätigkeit lebende Grieche eine verkörperte Persönlichkeit, um sie ganz durchdringen und empfinden zu können. Für die Erkenntniß rein geistig gedachter Wesen war seine Seele noch nicht empfänglich.

Anders entwickelten sich andre Völker, deren Bildungsverhältniße unter anderen Bedingungen sich entfaltet, und was bei den Griechen naturgemäß war, fehlte ihnen, weil es ihrer Natur zuwiderlief, ebenso wie Griechenland ihres Bildungsganges entbehrte, der mit seiner Natur nicht im Einklang stand.

So kam bei dem in seinem innersten Wesen vom moralischen Gesetze durchdrungenen Hebräer, nachdem alle Ansätze zum Polytheismus vergeblich waren, der Monotheismus zur Geltung, weil ihm die rein geistige Macht des Sittengesetzes nicht in polytheistischer Form verkörpert zu werden brauchte.

So entwickelte sich unter den Arischen Völkern der Dualismus als ein Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman, zwischen Licht und Finsterniß, zwischen Gutem und Bösem, so entstand in Indien die Trias des Brahma Wishnu und Siva als des schaffenden, erhaltenden und zerstörenden Gottes.

Daß eben diese verschiedenen Entwicklungsarten der Religion der Natur der Völker gemäß und keine Entartung, sondern eine Erhebung waren, geht daraus hervor, daß die Entartung dieser Völker da begann, als bei den Griechen durch den Einfluß der Philosophie der Glaube an den Polytheismus, und bei den Hebräern durch Umgang mit anderen Völkern der Glaube an den Einen Gott wankte, und erst dann beide Völker neue Lebenskraft gewannen, als auf den Trümmern des Polytheismus und Monotheismus durch Christus der offenbarte Gottesglaube neu entstanden war.

So finden wir folgenden Gang der religiösen Entwicklung:

Griechen.	Hebräer.
Vorhomerische Zeit: Monotheismus zum Polytheismus neigend. (Dodonäischer Zeusdienst.)	Nomadische Zeit: Monotheismus unter polytheistischen Einflüßen der Nachbarvölker. (Goldenes Kalb.)
Homerische Zeit, Perserkriege: Polytheismus.	Zeit der Richter bis David: Monotheismus.
Peloponnesischer Krieg: Monotheismus der Philosophen dem Polytheismus des Volks entgegen.	Zeit der Könige: Polytheismns gewinnt Eingang. (Salomo — Zedekia.)
Alexandrinische Zeit: Untergang des Polytheismus. Lucian. Christenthum.	Babylonische Zeit: Untergang des Judenthums, Sadducäer, Christenthum.

Bei beiden Völkern kehrt die Religion bei völlig verschiedener Entwicklung doch dahin zurück, von wo sie ausgegangen ist, nur mit dem Unterschiede, daß der anfangs unbewußte Glaube sich bei der Wiederkehr in eine bewußte Reflexion verwandelt hatte und damit den Keim des Un-

tergangs in beide Religionen trug und der Polytheismus durch den Monotheismus und dieser durch jenen unterging und sich das Christenthum zu beiden Völkern Bahn brach.

Vom Zwölfgöttersystem der Griechen.

Noch alle bisherigen Lehrbücher der Griechischen Mythologie, mit Ausnahme des unvollendeten Lauer'schen Werkes, theilen die Menge der Gottheiten in die 12 großen Olympischen und in die Nebengötter.

Ueber den Kanon dieser 12 Götterwesen haben außer den Verfaßern mythologischer Lehrbücher, darunter auch Gerhard, Gr. Mythologie I. §. 186—188, besondere Abhandlungen geschrieben, ebenfalls Gerhard: die Zwölf Götter Griechenlands, Abh. der Berl. Ak. d. W. 1840 p. 383—396, mit 4 Kupfertafeln, und ferner Petersen im Hamburger Lectionskatalog 1853, das Zwölfgöttersystem bei den Griechen, p. 1—48 mit 3 Kupfertafeln.

Beide Abhandlungen besprechen diesen Theil der Mythologie so ausführlich und gründlich und belegen ihre Forschungen auch durch die Darstellung dieses Göttervereins auf den beigegebenen Kunstwerken, daß ich im Einzelnen nichts hinzuzufügen wüßte. Als Ergebniß dieser Forschungen finden wir, daß die Zahl dieses Göttervereins und die Wahl der Personen eine willkürliche war, die theils in der Bedeutsamkeit der Zwölfzahl, theils darin lag, daß die darin aufgenommenen Gottheiten in Griechenland zur Zeit als

sich der Kanon bildete, die allgemein verehrtesten waren. Allein je nach Zeit und Ort änderten sich Zahl und Personen des Kanon, aus welchem Grunde auch Lauer bei seiner Eintheilung des Göttersystems keine Rücksicht auf dieselben genommen hat.

Ich erwähne nun noch einer merkwürdigen Uebereinstimmung, welche ich zwischen dem Kanon der 12 Olympischen Götter, und der von Hesiodos erwähnten Zwölfzahl der Titanen aufgefunden habe.

In der Theogonie v. 134—137 werden sie folgendermaßen aufgezählt: Ὠκεανός, Κοῖος, Κρεῖος, Ὑπερίων, Ἰαπετός, Θεία, Ῥεία, Θέμις, Μνημοσύνη, Φοίβη, Τηθύς, Κρόνος.

Schon Lauer bemerkte System Gr. Myth. p. 159—161 mit Rücksicht auf Otfr. Müller Proleg. w. Myth. p. 375 und Schömann de Titan. p. 23 ff., Prometh. p. 104, daß man dieser obendrein sehr bunt durcheinander geworfenen Zusammenstellung deutlich ansehen könne, wie Themis und Mnemosyne wenig in diesen Kosmogonischen Verein hineinpassen und nur hinzugefügt zu sein scheinen, um die Zwölfzahl auszufüllen; und auch hier haben wir dieselbe Meinung festzuhalten, daß die Zahl und Namen der Titanen nach Zeit und Ort wechselten, und dies um so eher, als ihre Gestaltung einer späteren Zeit ihren Ursprung verdankt und dadurch also einen um vieles geringeren Halt besitzt, als der Kanon der 12 Olympischen Gottheiten.

Nach meiner Meinung begegnen wir nun in diesen 12 hesiodeischen Titanen Niemand anders als den 12 Olympischen großen Göttern in einer

andern kosmogonischen Gestalt und unter jüngeren leicht verständlichen Namen. Sie entsprechen sich folgendermaßen:

Κρόνος, Ὠκεανός. Ὑπερίων, Κοῖος Κρεῖος, Ἰαπετός
Ζεύς, Ποσειδῶν, Ἀπόλλων, Ἥφαιστος, Ἄρης (Ἡρακλῆς)

Ῥεία, Τηθύς, Θεία, Φοίβη, Μνημοσύνη, Θέμις
Ἥρα, Δημήτηρ, Ἄρτεμις, Ἑστία (Ἀφροδίτη), Ἀθηνη.

Der Grundsatz, von dem ich bei dieser Vergleichung der 12 Olympier und der 12 Titanen ausgehe, ist der, daß die genealogisch älteren Titanen oder mit anderen Worten die von der populairen Mythologie als Ascendenten oder Vorfahren der 12 großen Olympischen Götter gedachten Wesen in umgekehrter Reihenfolge jüngere Bildungen einer speculativen Theogonie sind, deren vorzüglichste Vertretung wir in der Hesiodischen Theogonie finden. Das Gegentheil finden wir in der specifisch theogonischen Nachkommenschaft der Titanen, wo meistens Frauen und Nachkommen reine Abstraktionen und Verallgemeinerungen des Vaters sind, so die Kinder des Kreios, Kratos und Bia, und des Koios, Okeanos und des Hyperion Nachkommen. Demnach ist Zeus und Hera die älteste, Kronos und Rheia die jüngere und Ouranos und Gaia die jüngste Bildung. Betrachten wir nun das Verhältniß, wie ich es zwischen den Olympiern und Titanen angenommen habe.

Das Verhältniß zwischen Zeus als Götterkönig seinem Vater und von ihm entthronten Götterkönig Kronos gegenüber, so wie zwischen den Götterköniginnen Hera und Rheia zeigt uns eine auf der Hand liegende Verwandschaft,

ebenso leuchtet der Zusammenhang zwischen den Waßergottheiten Poseidon und Okeanos, so wie zwischen den Erdmüttern Demeter und Tethys ein. Um so sicherer können wir uns hier von dem Satze, daß diese Götterwesen dieselben Gestalten unter verschiedenen Erscheinungen und Formen sind, überzeugen, als uns die theogonische Mythologie eben diese Personen noch zum dritten Mal in noch allgemeinerer und gestaltloserer Form erscheinen läßt, wie folgendes Verhältniß zeigen wird:

Οὐρανός	~	Γαῖα	~	Πόντος		Μαῖα Maja
Κρόνος	~	Ρεία		Ὠκεανός	~	Τηθύς
Ζεύς	~	Ἥρα		Ποσειδῶν	~	Δημήτηρ.

Wie der Zeus den Kronos, so hat dieser den Ouranos entthront, wie Hera dem Zeus, so tritt Rheia dem Kronos und Gaia dem Ouranos gegenüber und aus dem Verein des Okeanos mit der Tethys entspringen ähnliche Gestalten, wie aus der Verbindung des Pontos mit der Gaia, während in Maia eine 3te Form des Begriffes der mütterlichen Erde auftritt. So wiederholen sich die Mythen der Entthronung, des ehelichen Streites und der Zeugung zwei- und dreimal unter verschiedenen Formen und mit verschiedenen Namen der Persönlichkeiten.

Gehen wir nun in unserer Betrachtung vom Verhältniße der 12 Olympier zu den 12 Titanen weiter, so finden wir in dem dritten Paare dem Hyperion und der Theia den Apollon und die Artemis wieder, welche Verwandschaft sich durch die Kinder des Titanenpaares Helios und Selene vermittelt, nur mit dem Unterschiede, daß Hyperion und Theia als Gatten und Apollon und Artemis als Geschwi-

ster aufgefaßt sind. Als eine dritte Form ihres Wesens könnten die Kinder der Nacht Aither und Hemera gelten.

Daß dem Koios der Hephaistos entsprechen könne, erkennt man schon aus dem Namen des Titanen, während der Name der Phoibe, der ebenfalls das Leuchten des Feuers bezeichnet, uns in ihr Hestia, die Göttin des häuslichen Heerdfeuers erkennen ließe. Doch wäre hier noch eine andere Möglichkeit der Erklärung, daß die schon als Olympische Gottheiten doppelt benannten Phoibos-Apollon und Artemis-Selene auch unter den Titanen eine doppelte Erscheinung hätten. Koios ist durch seine Tochter Leto der Ahnherr des Apollon und der Artemis und der Name Phoibe wird sogar der Artemis selbst beigelegt, daher wäre es eine Möglichkeit, daß sich dann das Verhältniß so gestalte:

Ὑπερίων Κοῖος Θεία Φοίβη

Ἥλιος Φοῖβος Ἀπόλλων Σελήνη Ἄρτεμις Ἑκάτη.

Ueber Hekate werden wir noch später handeln.

In Kreios erkenne ich den Ares, indem ich den Namen als den gewaltthätigen Speerwerfenden Kriegsgott deute und ihn auf die Sanskritwurzel krî, conjicere, perfundere, obruere, laedere, ferire (Bopp Sanskritglossar) zurückführe.

Diese Erklärung findet ihre Stütze in seiner Gattin Eurybie, und seinen Kindern und Nachkommen Asträos, dem Vater der Winde und Pallas dem Vater des Zelos, Kratos nnd Bia.

Diese Eurybie und ihre Kinder fehlen in dem gewöhnlichen hesiodischen Kanon der 12 Titanen. An ihre Stelle tritt Mnemosyne, die Mutter der Mousen, von

deren Wesen sie eine Abstraktion ist, die aber weder zum Kreios noch in den ganzen Kanon hineingehört, und der Aphrodite nicht entspricht.

Dem Japetos, dem Stammvater der duldenden Heroen entspricht auch Hermes ebenso wenig, wohl findet er aber im Herakles dem Hauptdulder sein Gegenbild. Zum Japetos gehört die Asia-Klymene, die aber ebenfalls im Kanon fehlt, an ihrer Stelle erblicken wir die Themis die Mutter der Horen und Moiren und der Eunomia, von der die Chariten abstammen. Ihr würde unter den Olympiern Pallas-Athene sowohl an Charakter entsprechen, als auch mit Japetos durch ihren Beinamen Asia in Verbindung stehen.

Wir erkennen aus dem Schluße unserer Betrachtungen deutlich, welchen Veränderungen sowohl der Kanon der 12 Olympier, als auch der Kanon der 12 Titanen unterlag. Wir sehen, daß Aphrodite spät unter die Olympier aufgenommen wurde, was sich auch leicht mit ihrer unter Orientalischen Einflüßen stehenden Gestalt vereinbaren läßt. (Vgl. Gerh. Myth. §. 181. 1).

Auch Hermes, Hephaistos und Hestia mochten erst später eingetreten sein, wenigstens außer dem Bereiche von Attika. Dagegen läßt sich vermuthen, daß Herakles nicht als Heroe, sondern auch als Gott unter die 12 Olympier aufgenommen wurde und spricht dafür besonders seine Zusammenstellung mit Athene auf Kunstwerken (vgl. Meine Abh. über den Amykl. Thron. Ztschr. f. Alterthw. 1853 p. 112, 210). Die Aufnahme der Themis unter die Titanen ist dadurch leichter zu begreifen, wenn wir be-

denken, daß die Chariten, die nach der Theogonie von ihrer Tochter Eunomia abstammen, von Herodoros (nach dem Schol. ad Pind. XI, 51, vgl. Peterssen p. 42 ff.) unter den 12 Olympischen Göttern aufgezählt werden. So mögen auch die Musen unter sie aufgenommen worden sein, und aus diesem Grunde die Mnemosyne unter den Titanen den Musen entsprechend auftreten.

Ordnen wir nun noch einmal die beiden Zwölfgöttervereine nach ihrem Alter, so möchte sich das Verhältniß etwa folgendermaßen gestalten:

					(Hermes)
Zeus	Poseidon	Phoib.Apoll.	Hephaistos	Ares	Herakles.
Kronos	Okeanos	Hyperion	Koios	Kreios	Japetos
Uranos	Pontos	Helios	Asteria	Kratos u. Bia	

				(Aphrodite)	(Pallas Athene)
Hera	Demeter	Artemis	Hestia	Chariten	Mousen
Rheia	Thetys	Theia	Phoibe	Themis	Mnemosyne
Gaia	Maia	Selene	Asteria	Eunomia	Mneme.

Bei Betrachtung dieser Anordnung ergiebt sich folgendes eigenthümliches Resultat, daß die Namen der jüngsten Bildung sämmtlich zugleich Appellativa sind, was dem Wesen ihrer abstrakten gestaltlosen und fast unpersönlichen Bildung auch vollkommen entspricht. Wir finden:

Οὐρανός	Πόντος	Ἥλιος	Ἀστερία	Κράτος	Βία
Himmel	Meer	Sonne	Gestirn	Kraft	Gewalt.

Γαῖα	Μαῖα	Σελήνη	Εὐνομία	Μνήμη
Erde	Mutter	Mond	Gesetzlichkeit	Gedächtniß.

Götter-System der Griechischen Mythologie.

Zeus.

Ursprünglich war, wie ich oben p. 79 schon erwähnte, die Griechische Religion monotheistisch.

Der eine Gott, aus dem ich alle übrigen Gottheiten mit Ausnahme später von fremden Völkern aufgenommenen Götterwesen ableite, ist Zeus. Als ursprünglich einheitlicher Gott darf er, wenn ich nach diesem Grundsatz consequent verfahre, also weder mit den 12 Olympischen Göttern wie bei Gerhard, noch mit den Aithergöttern wie bei Lauer coordinirt gesetzt werden. Er steht ursprünglich mit dem jüdischen Jehovah auf derselben Stufe und wie dieser in seiner allgewaltigen Einheit füllt er in der Urzeit Griechischer Entwickelung das ganze religiöse Bewußtsein des Griechischen Volkes aus. Hierbei ist nun aber vor dem Irrthum zu warnen, als wenn Zeus in dieser Auffaßung unserem christlichen Begriff von Gott gleichstehe. Hier finden zwei bedeutende Abweichungen statt, einmal ist Gott in christlicher Anschauung sowohl begrifflich als grammatisch geschlechtslos. Im jüdischen Glauben scheint bei der älteren Vorstellung im Begriff Elohim die Frage, ob ihre Gottheit ein Geschlecht habe, nicht recht bewußt geworden zu sein, während der spätere Begriff des Jehovah besonders in der Anschauung der Propheten männlich gedacht wird. Zeus dagegen ist entschieden geschlechtlich, und zwar als das Ideal ehrwürdiger Männlichkeit gedacht. Zweitens ist Gott im Christenthum seiner Eigenschaft der Ewigkeit und Unveränderlichkeit gemäß alterlos, während Zeus in ge-

reiftem Mannesalter gedacht wird. Es ist hierbei nun für die christliche Kunst zu bemerken, daß Gott nicht bildlich, sondern nur symbolisch dargestellt werden kann, weil ein geschlechtsloses Wesen (wohl zu unterscheiden von einem Wesen gemischten Geschlechts, wie der Hermaphrodit) keine menschliche Gestalt haben kann, da diese sich nicht anders als in den beiden Formen Mann und Weib verkörpern läßt. Hat aber die christliche Kunst älterer und neuerer Zeit den Mißgriff gethan, Gott bildlich darzustellen, so hat sie nichts anders vermocht, als den überlieferten Typus des Zeus, das Ideal ehrwürdiger Männlichkeit nachzuahmen.

Drittens ist Gott im Christenthum einheitlich und allgemein, nicht nur für unseren Erdkörper und die Menschen, sondern auch für Thiere, Pflanzen und Steine, wie für die übrige ganze unermeßliche Welt der Planeten und Sonnen, Jehovah aber ist nur der Gott der Hebräer seines auserwählten Volkes und ebenso Zeus nur der Gott der Griechen und keines andern Volkes. Der vielleicht von Vielen hier gemachte Einwurf, Zeus sei grade vorzugsweise Himmelsgott, beruht auf einem Mißverständniß, indem die Griechen sich den unermeßlichen Himmelsraum, in dem die Erde wie die übrigen Himmelskörper sich bewegen, als ein körperliches festes Gewölbe mit glänzendem Sternschmucke und mit der Erde vereint dachten, als dessen Repräsentant allerdings Zeus aber natürlich in ganz anderem Sinne auftritt.

Der Haupt-Sitz dieser ältesten allgemeinen Zeusverehrung war Dodona in Epirus. Hier wurde ihm, indem er seinem Wesen nach, wie schon oben bemerkt, durchaus als männlich gedacht wurde, Dione als weibliches Urwesen

zur Seite gestellt, und zwar, wie die Stellung des weiblichen Geschlechtes es nicht allein in Griechenland, sondern im ganzen Alterthum überhaupt bedingte, in durchaus untergeordneter Beziehung. Stuhr Religionssystem II. 29 — 36.

Der Name des Zeus, dessen ursprüngliche Form theils im Genitiv Διὸς, theils in dialektischen Abweichungen wie Δὶς und Δεὺς erscheint, ist von demselben Stamme wie Διώνη und die reduplicirte Form Δω-δώνη und die Lateinischen Formen Juppiter (Diuspater), Ve-djovis, Dis, Ve-dius, Juno, Diana, Janus. (Die höchst auffallende Erklärung Brauns, Götterl. §. 23, als komme Janus — Hianus von hiare, bedarf für Sprachkundige keiner Widerlegung). Aber nicht allein diese Personennamen, sondern auch die allgemeinen Bezeichnungen der Gottheit deus, deva, ϑεός sind alle auf die schon oben beim Gottes-Begriff im Allgemeinen erwähnte Wurzel Dju oder Dip oder Div glänzen, leuchten zurückzuführen. Der Wechsel der Aspirata Θ mit D kann nicht befremden, besonders, wenn man bedenkt, daß die Dentalaspirata im Lateinischen fehlt, und man ihre so häufige Verwandlung an andern Worten bemerkt. (Vergl. darüber Pott Et. Forsch. I. p. 98 — 103. Benfey Gr. Wurzell. II. 206 — 210. Bopp Sanskritgl. Schwenk Etym.-Myth. Andeutungen p. 32—35, wo besonders die dialektischen Formen Δίς, Ζίς, Ζής, Ζήν, Ζάν, Ζάς, Ζάντος (Arcad. 125. 7. B. A. 1180) und noch mehrere Casusbildungen so wie das Etruskische Tina aufgezählt und mit den verwandten Namen verglichen werden. Vgl. auch Simrock D. Myth. p. 315 — 321). Sprachlich würde bei einer Vergleichung des Griechischen und Lateinischen sich folgendes Verhältniß bilden:

DIV.

		Männliche Bildung:	Weibliche Bildung:	Ableitung und Zusammensetzung:
Griech.		Θεός Δεύς Διός Ζεύς	Θεά Διώνη	Δωδώνη
Lat.	Volle Form	Deus Dis	Dea Diana	Ve-djovis Ve-dius.
	Schwache Form	Janus	Juno	Jup-piter.

Durch die Zurückführung von θεός und Ζεύς auf denselben Stamm, so daß die Bezeichnung des allgemeinen Gottesbegriffs und des Götterkönigs ursprünglich dieselbe war, scheint mir meine Behauptung, daß wir den Zeus als den ältesten Einen Gott aufzufaßen haben, gerechtfertigt zu sein. Ich glaube für meine Behauptung auch noch eine andere Stütze in der Deutschen Mythologie zu finden. Die Namen des höchsten Gottes der Deutschen sind Althd. Wuotan, Altsächsisch Wuodan, Wôdan, Friesisch Weda, Altnordisch Odhin, bei Saxo Grammatikus Othinus, auf den Faröerinseln Ouvin, in Westphalen Guodan und Godan. In den uns erhaltenen Gothischen Schriftquellen kommt der Name nicht vor.

Die gewöhnliche von Jacob Grimm ausgehende Erklärung dieses Namens bringt ihn mit althochd. watan, wuot, altnord. vadha, ôdh, ôdhr in Verbindung, das begrifflich etwa dem Griechischen μένος Lebenskraft, Muth, Wuth entspricht und zwar so, daß das Nordische ôdhr mehr die allgemeine, das deutsche wuot die specielle des Zorns in sich schließt. Schon W. Müller, System der altdeutschen Religion p. 181—182, bemerkt ganz richtig, wie mit dieser Namenserklärung des allgemeinen Wesen des obersten Gottes wenig im Einklang stehe, welcher Meinung

ich nicht anders als beistimmen kann. Ich gehe daher bei Erklärung des Wodan von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus. Betrachten wir die verschiedenen Formen seines Namens, so finden wir, daß sich grade in demjenigen Theile Deutschlands, wo sich die ursprünglichen deutschen Sitten und Gebräuche am reinsten erhalten haben, in Westfalen, eine abweichende, aber durchaus nicht überraschende Form Guodan oder Gôdan erhalten hat.

Nach meiner Meinung sind Wodan und Odhin eine doppelte Abschwächung des ursprünglichen Gôdan oder Guodan. Ein solcher Abfall des Gutturals vor Semivokalen und Liquiden ist sehr häufig. Vgl. auch Simrock D. Myth. p. 208, wo freilich vom Begriff ôdhr ausgehend Wodan als der alldurchdringende Geist der Natur erklärt wird, dabei aber die gutturalisch anlautende Form als die älteste und ursprüngliche hingestellt wird. Simrock führt noch die longobardische Form Gwodan und als Analogie des Abfalls der Gutturale an lateinisch quis, altnordisch hwer, neuhochdeutsch wer. Andere Beispiele in andern Sprachen sind quatuor — fiduor — vier, alicubi — ubi, gnatus — natus, Κάστωρ — ἀστήρ und noch mehr in neueren, wie im Englischen, Spanischen ꝛc. Vielleicht trat im Gothischen, das uns leider keine Sprachprobe dieses Namens bietet, ebenfalls diese ältere Form noch hervor.

Es leidet daher für mich keinen Zweifel, daß Gott sowohl begrifflich als auch sprachlich in demselben Verhältniß zum Godan oder Wodan wie θεός zum Ζεύς steht. Der Begriff des obersten Gottes ist ihnen beiden anerkannt gemeinsam, und somit verstände sich auch das Verhältniß zwi-

schen Gott und Wodan begrifflich schon von selbst und ich sollte meinen, daß auch eine unbefangene Vergleichung der Formen ihre sprachliche Uebereinstimmung an den Tag legen müßte. Auch eine sehr untergeordnete weibliche Bildung des ebenfalls wie Ζεύς entschieden männlich gedachten Gottes kommt in der Deutschen Mythologie neben Guodan vor Frau Gode oder Gaue (vgl. W. Müller p. 118. Simrock p. 207). Wenn wir nun die drei Sprachen mit einander hinsichtlich dieser Götternamen vergleichen, so entsteht folgendes Verhältniß:

ϑεός	Διός — Ζεύς	Διώνη.
Deus	Dis — Juppiter	Juno.
Gott	Guodan — Wodan	Gode.

Ich wies oben p. 64 nach, wie auch eine sprachliche Uebereinstimmung zwischen Gott, Gothen und Gut stattfände, und wir finden nun bei Vergleichung mit den beiden andern Sprachen ähnliche Verwandtschaft zwischen den Namen des Gottes und des Volkes.

Ich führte den Stamm der Achaier oben p. 65. 66 auf ἀγαϑός zurück, wenn wir nun die Namen der beiden anderen Stämme der Dorer und Joner betrachten, und auch die Homerischen Danaer, deren Personification in ihrem Stammhelden Danaos erscheint, zur Vergleichung hinzuziehn, so finden wir hier 3 Ableitungen verschiedener Form, die alle auf ein und denselben Wortstamm mit dem obersten Gotte zurückzuführen sind. In Δω-ριεῖς erscheint dieselbe Form, wie in Δω-δώ-νη, in Δα-ναοί finden wir eine ähnliche Bildung wie in der boiotischen Umwandlung des Zeusnamens Δάν (Ahrens dial. I. 88) und in Ἴω-νες eine Ab-

schwächung der weiblichen Bildung Διώ-νη, wie sie sich im Griechischen in 'Ιώ, ebenfalls eine Geliebte des Zeus, und noch häufiger in den Lateinischen Formen Juno, Janus, Juppiter vorfindet. Im Lateinischen ist die vollere Form Diana.

Schwenk, Myth. Et. Andeutung. p. 36, führt auf eine sehr passende Art 'Αζανία, den alten Namen Arkadiens, das auch ein Sitz uralten Zeusdienstes war, auf den Namen Zeus zurück, was auch sehr füglich durch die dialektischen Formen Ζάς, Ζάντος, (Arkad. 125. 7. B.A. 1181) Ζηνός, Ζάν, Ζήν (Ahrens dial. 88) vermittelt wird. Auch das Italische Daunia wird von Schwenk p. 36 mit diesem Wortstamme zusammengestellt. Im deutschen sind ähnliche Bildungen Godesberg, Gudenau, Godenhaus, Godenalter, Gothland. Auf diese Art entsteht folgendes Verhältniß:

Dju.	Dîp.	Div.	
Διος	Dis	Guodan	
(Ζεύς)	(Juppiter)	(Wodan Odhin)	
Διώνη — 'Ιώ	Diana — Juno	Gode	
Δωδώνη	Daunia	Gothland	'Αχαΐα.
('Αζανιά)		Godesberg	
Δαναοί	Daunii	Gothen — Gepiden	'Αχαοί.
("Ιωνες)			
(Δωριεῖς)			
Δαναός	Daunus	Gaut — Gapt	'Αχιλλεύς
(Δανάη)			('Αγαμέμνων).
θεός	deus	Gott	'Αγαθοδαίμων
			(Bona Dea).
		Gut	ἀγαθός.

Es frägt sich nun, wie der Name des Zeus mit dem Begriffe seines Wesens zusammenstimmt. Wir finden beide im vollständigsten Einklang. Die Wurzel Div oder Dip bedeutet das Leuchten des Himmels, als dessen vollständige Repräsentation und Personification im Gottesbegriff wir den Zeus aufzufaßen haben. Aus dem Begriff des Himmelsgottes gehen alle seine übrigen Eigenschaften hervor. Wie vom Himmel Licht und Wärme, Luft und Regen, Finsterniß und Kälte, Sturm und Schnee ausgehen, wie Wolken, Donner und Blitz in den Lüften entstehen, so finden wir alle diese Dinge nach dem Glauben der Griechen vom Zeus ausgehen. Wie ferner das Gedeihen und Bestehen der Erde und der Gewäßer vom Einfluße des Himmels abhängt, so stehen auch beide Theile unter dem Schutze und der Herrschaft des Zeus. Auf diese Art umfaßt sein Wesen alle Elemente der Natur, des Himmels und der Erde.

Aber auch das Reich des Geistes geht von ihm aus und wird ebenso wie die Natur von seinem Wesen durchdrungen. Wie das Himmelsgewölbe unermeßlich hoch über der Erde unverändert schwebt, so ist auch Zeus unendlich ewig erhaben gedacht, und Alles was diesen Eigenschaften im menschlichen Leben entspricht, steht unter seinem Schutze, während er dem Gegentheil feindselig und strafend gegenübersteht. So bilden sich in seinem Wesen Allmacht, Allgegenwart, Gerechtigkeit, Weisheit aus. Wie ferner der Himmel in seiner schönen blauen Färbung und seinem wärmenden Glanze des Menschen Herz erfreut, so wird auch Zeus als der liebende gütige segnende Vater des Menschengeschlechts gedacht. Wie endlich der Himmel in seiner gan-

zen Erscheinung fleckenlos und rein über den Menschen stand, so erkannte man auch im Zeus das Ideal der Sittenreinheit, geistiger Vollkommenheit und erhabener Seelengröße.

Hier möchten vielleicht manche entgegnen, daß von Sittenreinheit weder beim Zeus, noch bei anderen Griechischen Gottheiten die Rede sein könne, wenn man den Inhalt der von ihnen überlieferten Mythen betrachte. Hierauf ist zu erwidern, daß einerseits unsere Begriffe von Sittlichkeit anderer Art sind, als sie es in Griechenland, besonders in der älteren Zeit, waren, und verweise ich zur Vergleichung auf ähnliche uns auffällige Erscheinungen Orientalischer Patriarchalischer Sitte, wie sie uns das alte Testament berichtet, andererseits muß man bedenken, daß spätere Dichter viele von den Gebrechen ihrer dem sittlichen Verfall entgegengehenden Zeit auf die Götter übertrugen, und wir in den Abbildern ihrer oft sehr schmutzigen Einbildungskraft fast keine Spur jenes reinen Urbildes der Sittenreinheit und Geistesvollkommenheit übrig haben, wie es ursprünglich vom Zeus und auch von den andern Göttern im Volksbewußtsein eingeprägt war. Und endlich muß man bedenken, daß eine Menge sagenhafter Züge auf einer naiven Natursymbolik beruhen (vgl. Gerhard Myth. §. 48), die außer dem Bereiche und dem Maße der Ethik liegen. Wie nun diese allgemeinen Eigenschaften des Zeus speciell ausgeführt wurden, so wie über die allmälige Umbildung seines Wesens und seiner Verehrung durch zeitliche und lokale Einflüße, darüber will ich nichts mehr sagen, da Gerhard und Lauer jeder in seiner Weise erschöpfend darüber gehandelt

haben (vgl. Gerhard Mythol. §. 189—214. Lauer System der Myth. p. 172—222).

Endlich wird nun Zeus auch als der König und Herrscher der übrigen Götterwesen angesehen. Dieser Begriff ist der späteste und fehlt bei seinen ältesten Erscheinungen in Dodona, Arkadien und Kreta noch ganz, denn er setzt schon das polytheistische System der späteren Griechischen Götterwelt voraus.

Ich gehe nun zu der Betrachtung über, wie sich die übrigen Gottheiten aus dem Wesen des Zeus allmälig entwickelt haben.

Diese Spaltung Einer Persönlichkeit in mehrere ist so zu erklären, daß die Griechen bei größerer Ausbildung des Geistes und bei zunehmender Kenntniß des Volkes in demselben Maße, als sich bei Betrachtung des Himmels die natürlichen Erscheinungen desselben nicht nur unter sich, sondern auch von den ethischen verschieden herausstellten, auch eine Menge natürlicher und ethischer Eigenschaften vom Wesen des Zeus trennten, und aus ihnen neue Personificationen schufen. Bei den orientalischen Völkern, in denen das natürliche Schönheitsgefühl und Ebenmaß nicht so wie bei den Griechen ausgebildet war, gab es ein anderes Mittel, diesem Bedürfniß, wenn auch auf eine unvollkommene Art, abzuhelfen, indem man den Göttern und ihren Bildern mehrere Gliedmaßen gab und somit nicht die allgemeinere Persönlichkeit in mehrere Gestalten, sondern ihren Körper in mehrere Theile spaltete, was sowohl dem Wesen der Götter als dem Schönheitsgefühl unangemeßen war. Auch in Griechenland haben wir aus den ältesten Zeiten

Spuren ähnlicher Auffaßung erhalten, so den Zeus mit 3 Augen (Pausanias II 24. 4. 5), ferner den Apollon mit 4 Ohren und 4 Händen (Hesych. s. v. Κουρίδιος, Sosib. bei Zenob. Sprichwört. I. 54. Apostol. II. 54. Müll. Dor. I. p. 361. 2te Ausgabe), ferner Ἑρμῆς τρι- oder τετρακέφαλος (vgl. Tzetz. Lyk. 674. Eustat. ad Homer. 1353. 3).

So trennte man Himmel von Erde und Waßer, Luft vom Winde, Wärme und Feuer vom Licht, Tag von Nacht, Sonne von Mond und Sternen, Heilung von Licht und Wärme, und setzte dies bis ins Unendliche fort, indem man besonders im ethischen Gebiet einen großen und freien Spielraum hatte. Hierbei ist nun auch das zu bemerken, daß man nicht nur die Person des Zeus in mehrere Gestalten trennte, obwohl sich das Verfahren zuerst hierauf beschränken mochte, sondern auch die aus seinem Wesen hervorgegangenen Persönlichkeiten wiederum spaltete, und auch wohl die Schöpfungen der dritten Spaltung und so fast bis ins Unendliche fort. Besonders bei den Italischen Völkern findet man eine noch größere Neigung zu dieser religiösen Form als in Griechenland.

Bei der Bildung neuer Personificationen hielt man zuerst an den von der Natur gegebenen Formen der Geschlechter und der Verwandtschaft fest und benutzte diese mit außerordentlicher Genauigkeit. Wir können daher folgende Formen der Spaltung unterscheiden:

A. Geschlechtliche Spaltung.

a. Eheliche:

1) Mann und Weib,

2) Gatte und Gattin,
3) Geliebter und Geliebte.

b. Elterliche:

4) Mutter und Sohn,
5) Vater und Tochter.

c. Geschwisterliche:

6) Bruder und Schwester.

B. Geschwisterliche Spaltung.

1) Bruder und Bruder,
2) Schwester und Schwester.

C. Elterliche Spaltung.

a. Descendenten:

1) Vater und Sohn,
2) Mutter und Tochter.
3) Großvater und Enkel,
4) Großmutter und Enkelin.

b. Ascendenten:

1) Sohn und Vater,
2) Tochter und Mutter,
3) Enkel und Großvater,
4) Enkelin und Großmutter.

A. Geschlechtliche Spaltung.

a. Eheliche.

1. **Mann und Weib.** Diese nur geschlechtliche Zusammenstellung könnte etwa im Verhältniß des **Zeus** zur

Dione, wo das eheliche Band noch wenig hervortritt (vgl. Stuhr II. 41. Gerhard I. §. 190. 4), angenommen werden oder in Zusammenstellungen wie Bachanten und Mainaden. Sie findet sich nur selten und dann vorzugsweise zu Zeiten philosophischer Abstraktion, vielmehr ist die älteste Art des Personificationsverhältnißes, das an die natürlichsten und allgemeinsten Bande des Menschengeschlechts anknüpft:

2. Gatte und Gattin, wie dasselbe zwischen Zeus und Hera, Kronos und Rheia, Ouranos und Gaia, Poseidon und Amphitrite herrscht.

3. Geliebter und Geliebte. Beispiele für diese Art finden wir in Zeus und Leto, Poseidon und Amymone. Diese sind aber ursprünglich immer als Ehebündniße anzusehn, und die Idee des Ehebruchs ist bei ihnen erst in den Zeiten der Entartung aufgekommen.

b. Elterliche:

4. Mutter und Sohn. Hier tritt uns das Verhältniß zwischen Aphrodite und Eros, Dionysos und Semele, ebenso wie bei

5. Vater und Tochter, Asklepios und Hygiea, Zeus und Athene entgegen.

c. Geschwisterliche.

6. Bruder und Schwester. Dieses Verhältniß sehen wir am deutlichsten in Apollon und Artemis vertreten.

Bei Betrachtung dieser Götterpaare muß die Eigenthümlichkeit auffallen, daß die weibliche Natur ebenso wie sie dem Mann gegensätzlich und dabei oder vielmehr dadurch

ergänzend gegenübertritt, ebenso auch bei diesen Götterverhältnißen dies Gegenbild und die Ergänzung zum männlichen Gott übernimt und zwar ganz in der dem weiblichen Wesen angemeßenen Stellung der Ruhe, des Empfangens und der Abhängigkeit, während im Mann die bewegende That und das belebende herrschende Princip vorwaltet.

In Gaia, Rheia und Hera tritt die Erde dem Himmel in Ouranos, Kronos, Zeus ergänzend zur Seite. Dem Gegensatz und der Ergänzung zwischen Tag und Nacht, Licht und Finsterniß, begegnen wir in Zeus und Leto, (die als Nachtgöttin gedacht wird), sowie in Apollon und Artemis als Sonnen- und Mondlicht aufgefaßt. Die ruhige vom Himmel belebte und ihm untergeordnete Erde, die ruhige stille Nacht mit ihrem milden Mondlicht im Gegensatz zum belebenden sie verzehrenden Tage- und Sonnenlicht sind alle drei weiblich gedacht. Wir begegnen hier einer eigenthümlichen Anschauungsweise der Deutschen Religion und Sprache, daß von ihr nämlich im Gegensatz zu fast allen Indogermanischen Sprachen die Sonne weiblich und der Mond männlich aufgefaßt wird (vgl. Bopp Sanskritglossar s. v. sûra, sûrja, svar; Benfey Gr. Wurzll. I. 458 ff. Pott Etym. Forsch. I. 130 ff.), was um so eigenthümlicher ist, als die entsprechenden anderen Formen ähnlichen Inhalts mit dem Geschlechte der übrigen Sprachen correspondiren. So ist die Nacht, die Finsterniß, die Erde ebenso wie νύξ, nox, und Sanskrit nakta; ὄρφνη, tenebrae; γῆ, terra und Sanskrit gô weiblich, während der Tag, der Glanz, der Himmel männlich ist und hier dem Lateinischen dies und Sanskrit divas, und dem Grie-

chischen αἰϑήρ und οὐρανός entspricht, während das Griechische ἡμέρα und das Lateinische coelum wiederum ihrerseits abweichen, obwohl dem letzteren die Form des Eigennamens Coelus zur Seite steht. Auch die Sanskritformen div fem., diva neutr., dju neutr., djô fem., Himmel, weichen geschlechtlich ab.

Diese Abweichungen sind aber lange nicht so auffallend, wie die Bildungen die Sonne und der Mond, und laßen sich diese nur aus der hohen Achtung und Ehrerbietung erklären, welche dem weiblichen Geschlechte nicht nur von den vorchristlichen Deutschen, sondern auch im Mittelalter, besonders in den Formen des Mariendienstes und des Minnewesens erwiesen wurde. Ebenso nämlich wie der vorchristliche Deutsche (vgl. Tac. Germ. 8) im weiblichen Geschlechte etwas Heiliges erkannte, und wie man in der höchsten Blüthezeit des Mariendienstes in der heiligen Jungfrau das weibliche Ideal der Gottheit verehrte, so dachte man sich die Sonne, sei es, daß man sie als Himmelskörper oder als Götterwesen ansah, unter weiblichem Bilde, und konnte sie, von der alles Gedeihen, Licht, Wärme und Leben ausging, nicht höher ehren, als daß man ihr einen weiblichen Namen gab. Und wie der Mann sein höchstes Glück in der Huld der göttlichen und menschlichen Jungfrau fand, so bezeichnete man den Mond, der sein Licht von der Sonne empfing und in ihrem Glanze ebenso wie der Mann in der Huld des Weibes lebte, als männlich.

B. Geschwisterliche Spaltung.

Wir betrachten dieselbe hier, wo sie ohne geschlechtliche Bestimmung und nicht wie Apollon und Artemis auftritt.

Die Zweizahl findet sich hier ebenso wie bei der geschlechtlichen Spaltung, geht aber auch in die Drei- und Vier-Zahl über, und vermehrt sich von 7 und 9 zu 12, 50 und 100 bis ins Unendliche hinein.

Wie Zeus sich im Ehebunde in Zeus und Hera trennt, so spaltet er sich auch im Bruderpaare, in den Ζεύς οὐράνιος oder ὕψιστος und Ζεύς καταχθόνιος (vgl. Eustath. p. 763. 51. Ov. Fast. 5. 448. Paus. II. 24. 5. II. 2. 7). Merkwürdig ist für dieses zweifache Bruderpaar ein geschnittener Stein des Berliner Museums, auf dem Zeus in doppelter Gestalt sitzend mit Blitz und Scepter, und darüber ein anscheinend weiblicher Kopf (bis jetzt noch unerklärt) erscheint (Lipp. dact. supplem. 1. 30, Tölken. cat. III. 95). Der Stein ist bei Gerhard, Zwei Minerven 8tes Winkelmannsprogr. 1848 p. 5. Anm. 13, abgebildet und ausführlich besprochen, wo noch mehrere zwiefache Brüder- und Schwestervereine aufgezählt werden. Außer zwei Minerven werden noch zwei Hermesgestalten erwähnt (vergl. Paus. II. 2. 7. Gerhard Prodr. p. 133. Auserl. Vasenb. III. 239. Archäol. Zeit. IV. 351., vgl. auch Gerhard Neuerworbene Denkm. des Berl. Mus. III. p. 22, wo auf der Amphora mit schwarzen Figuren No. 1718 ein doppelter Hermes von mir vermuthet wird), ferner die Doppelgestalt des Janus, der Dioskouren, die Aphrodite Pandemos und Ourania, ein doppelter Herakles auf einer Münze ebenfalls bei Gerhard a. a. O. abgebildet. Im Prodr. p. 129 weiset Gerhard solche Doppelbildungen auch bei Dionysos, Apollon, Poseidon, Artemis nach so wie in seiner Abhandlung über die Etruskischen Gottheiten die Spaltung der Juno in Thalna und Turan.

Daß bei der geschwisterlichen Spaltung grade in der ältesten Zeit die Zweizahl zur Geltung kam, sehen wir daraus, daß sich aus solchen Götterpaaren derselben Bedeutung später drei, vier und mehr Gestalten entwickelten. So wurden aus 2 Chariten Kleta und Phaenna, 3 Chariten Aglaia, Thalia, Euphrosyne, so wurden aus 2 Horen, Thallo und Karpo, bei Hesiodos (theog. 901.) 3, dann 4 (Zoega bass. 94. Archäol. Zeit. 1851. p. 289—296. ff. XXVI), dann bei Hyginus f. 183, 10 und 11.

Die Dreizahl findet sich außer den schon oben angeführten Beispielen der Chariten und Horen bei den 3 Moiren, bei den 3 Kyklopen, den 3 Hekatoncheiren, 3 Sirenen, und endlich in der wichtigsten Form, ebenso wie die zweifache Spaltung, auch beim Zeus, indem er als Οὐράνιος, Καταχθόνιος und drittens als Θαλάσσιος erscheint, welchen Eigenschaften später die drei Brüder Ζεύς, Ἀΐδης, Ποσειδῶν entsprechen. Daß man sie aber ursprünglich als Spaltungen des Zeus ansah, beweisen verschiedene Kunstwerke. So die Schale des Xenokles (vgl. Gerhard Musée Blacas. pl. XIX p. 55), ferner ein Gefäß aus Chiusi, dessen eine Seite Herakles Kampf mit Kyzikos in Gegenwart Athenens, die andere aber den Zeus in dreifacher Gestalt stehend, mit Blitz und Donnerkeil und mit einer Kappe, wie Hephaistos sie zu tragen pflegt, abbildet. Man wäre beinahe versucht, sie für 3 Kyklopen zu halten, wenn nicht der Dreizack des dritten Zeus uns die richtige Bedeutung an die Hand gäbe, und ihn als den Zeus Thalassios charakterisirte. Das Allen beigegebene Attribut des Donnerkeils und Blitzes, das sonst nur dem Zeus zukommt, zeigt uns deutlich wie diese drei



Figuren als Spaltungen seiner Einen Persönlichkeit aufzufaßen sind. Auch die Reliefs des bekannten Harpyienmonuments zu Xanthos (vgl. Gerh. Arch. Z. 1843 Tf. IV. p. 49. 1845 p. 69. 1855 p. 1—12 Tf. LXXIII. Mon. Ined. d 7. IV. Th. 3. Ann. XVI. p. 133. Bull. 1845 p. 14. Rhein. Mus. 1844 p. 481—490) zeigen uns einen dreifachen sitzenden Zeus, wo der Chthonische durch das Schwein als chthonisches Thier, und der Meerzeus durch einen Triton angedeutet wird, während man deu dritten durch einen Vogel und Granatäpfel als den himmlischen bezeichnet hat, indem der Vogel als Symbol der Luft und die Frucht als Spende des Himmelssegens aufzufaßen ist. Bei den Schwestervereinen der Musen findet sich die Drei-, Vier-, Sieben-, Acht- und Neunzahl, bei den Olympiern und Titanen die Zwölfzahl, bei den Danaiden und Thestiaden und den Töchtern der Selene die Zahl 50. Die Nereiden werden bald als 34, bald als 45, bald als 50 angegeben, größer noch ist die Zahl der Nymphen, und Okeaniden werden 3000 aufgezählt.

C. Elterliche Spaltung.

Diese benutzt entweder das Verhältniß der Nachkommen oder der Vorfahren, ohne daß dadurch das Alter der Persönlichkeit, wie ich schon oben p. 84—88 bemerkte, bezeichnet wird. Oft sind der Großvater und der Enkel des Enkels eine gleich junge Bildung speculativer Mythologie.

a. descendente.

Bei dieser Form spaltet sich die Persönlichkeit so, daß aus den Vorfahren die Nachkommen hervorgehn. Eine solche finden wir 1) als Vater und Sohn Apollon und

Asklepios, 2) als Mutter und Tochter Demeter und Persephone, 3) als Großvater und Enkel Kreios und Kratos, 4) als Großmutter und Enkelin Eurybia und Bia.

b. ascendente.

Hier findet der umgekehrte Fall statt, daß aus den Nachkommen die Vorfahren gebildet werden. Beispiele von 1) Sohn und Vater sind Zeus und Kronos, 2) von Tochter und Mutter Hera und Rheia, 3) von Enkel und Großmutter Zeus und Ouranos, 4) von Enkelin und Großvater Hera und Gaia. Vergleichen wir nun die ascendente und descendente Bildung, so finden wir, daß z. B. Kratos und Bia, die genealogisch durch 6 Generationen von ihren Stammeltern Ouranos und Gaia getrennt sind, dennoch gleich junge Bildungen späterer Theogonie sind.

Beinamen der Gottheiten.

Wir haben nun noch drei wesentliche Aeußerungen des Polytheismus außer der Spaltung einer Persönlichkeit in mehrere Gestalten zu betrachten, nämlich das Heroenthum, sowie die Beinamen und Doppelnamen der Götter. Ueber das Heroenthum werde ich später im 2ten Theil reden. Die Beinamen der Götter unterscheiden sich in 1) örtliche, 2) zeitliche, 3) eigenschaftliche a) physische, b) ethische, c) hieratische oder operative, 4) Doppelnamen. Beinamen der ersten örtlichen Art sind Ζεύς Λαβρανδεύς von Labranda, Ἀπόλλων Ἀμυκλαῖος von Amyklai und Κύνθιος von Kynthos, Ἀθήνη Χαλκίοικος von ihrem ehernen Tempel

in Sparta. Diese sind sehr häufig; seltener finden wir Beinamen der zweiten zeitlichen Gattung, dahin gehören Διόνυσος Νυκτέλιος (Paus. I. 40. 5), Ἑκάτη Νυκτίπολος (Apoll. Arg. IV. 829), Ἀφροδίτη Μελαινίς (Paus. II. 2. 4; VIII. 6. 2), so benannt von der nächtlichen Liebe, Ὧραι Εἰαριναί.

Die dritte Art der Beinamen entsteht aus den verschiedenen Eigenschaften der Gottheit. Dahin gehören a) aus ihrer physischen Bedeutung entstandene, wie Ζεύς Βρονταῖος, Ὑέτιος; Ποσειδῶν κυανοχαίτης, ferner b) die aus ethischen Eigenschaften entsprungenen Beinamen, als Ζεύς Ζύγιος, Ξένιος, Πίστιος; Ἀπόλλων ἐπίσκοπος, ἀποτρόπαιος; Ἀθήνη Σώτειρα.

Die dritte Art der eigenschaftlichen Beinamen sind c) die sogenannten hieratischen oder operativen. Diese bilden sich aus dem Verhältniß, in welchem die Götter äußerlich zu einander und zu den Menschen erscheinen und auftreten. Dahin gehören Ζευς Πανελλήνιος, Νεμεῖος; Ἀπόλλων Μουσαγέτης; Ἀθηνή Πρόμαχος.

Betrachten wir nun endlich die 4) Doppelnamen der Gottheiten, so finden wir, daß das charakteristische Merkmal darin besteht, daß sie den Hauptnamen gleichberechtigt sind, daher auch selbstständig gebraucht werden können und dabei ebenso verständlich erscheinen als der Hauptname. Wir treffen diese Doppelnamen fast ebenso häufig wie die anderen Beinamen, und ist dabei die Wahrnehmung zu machen, daß eine und dieselbe Gottheit oft auch wohl drei und vier gleichberechtigte Namen hat, aber daß von diesen immer nur zwei zugleich genannt werden, daher auch die Bezeichnung Doppelname genügt. Beispiele dieser Art sind

Γλαυκῶπις Ἀθήνη und Παλλάς Ἀθήνη, auch Ἀθηνη Ὄγκα; Ζεύς Κρονίων und Ζεύς Αἰγιόχος; Φοῖβος Ἀπόλλων und Ἀπόλλων Λυκεῖος, Πύθιος, Ἑκάεργος; Ἥρα Βοῶπις; Ποσειδῶν Ἐνοσίχθων, Ἐνοσίγαιος, Γαιήοχος; Ἥφαιστος Ἀμφιγυήεις; Ἄρης Ἐνυάλιος; Ἰνώ Λευκοθέα. Hierbei ist nun zu bemerken, daß es ein vergebliches und verfehltes Versuchen ist, Namen wie Γλαυκῶπις, Βοῶπις, Ἀμφιγυήεις, deren symbolische Bedeutung und sprachliche Form in der Urzeit Griechischer Entwicklung entstanden ist, mit Eulenäugig, Farrenäugig, Hinkefuß oder noch anderen grauenhaften Sprachbildungen zu übersetzen. Diese Worte sind ebensowohl Eigennamen wie die anderen Bezeichnungen, nur mit dem Unterschiede, daß sie nicht so allgemein gültig in das populaire mythologische Bewußtsein übergegangen sind. Man erkennt ihre Bedeutung als Eigennamen am deutlichsten daraus, daß sie oft allein ohne den Hauptnamen stehen, und also demnach für die Bezeichnung der Gottheit genügen. Meistens werden sie auch groß geschrieben, und in dem Fall, daß sie allein stehen, immer. Ebenso wie es thöricht erscheinen würde, Tacitus mit Schweiger, oder Welf mit lupus zu übersetzen, ebenso unangemeßen ist es, diese alten symbolisch allein bedeutsamen Namen nach Gesetzen gewöhnlicher Lexikographie zu übertragen.

Wir haben jetzt nun noch die Frage zu beantworten, wie die Beinamen und Doppelnamen entstanden sind. Hier findet eine doppelte Möglichkeit statt, daß sie entweder von der Persönlichkeit ausgegangen, oder daß sie auf dieselbe übertragen worden sind, man kann aber sicher annehmen, daß beide Fälle eingetreten sind, je nachdem sich das Wesen

Dahin gehört die Ἄρτεμις Βραυρωνία und Ταυρωπός; Ἀφροδίτη Μανδραγορῖτις (Hesych. s. v.), Ἡρακλῆς Σάνδων; Διόνυσος Σαβάζιος, deren Bedeutung sämmtlich auf Orientalische Einflüße zurückzuführen ist.

Schwieriger als die Erklärung der drei erwähnten Arten von Beinamen ist die der Doppelnamen, mit Ausnahme derer, die sich mit leichter Mühe als Patronymika ausweisen, wie Κρονίων, Κρονίδης.

Ich glaube, daß sich die Erklärung dadurch erleichtern läßt, wenn man annimt, daß auch die Doppelnamen ursprünglich ebenfalls adjektivische Bezeichnungen wie die andern Beinamen waren. Wir erkennen dies deutlich noch an einigen, die noch auf der Uebergangsstufe vom Beiworte zum selbständigen Nomen stehen, wie Ἑκάεργος, Γαιήοχος, Ἐνοσίχθων, Ἐννοσίγαιος, die aus physischen oder operativen Eigenschaften des Apollon und Poseidon entstanden sind.

Schwieriger hinsichtlich der Erklärung sind diejenigen Namen, welche auf symbolischen Ursprung beruhen, wie Γλαυκῶπις, Βοῶπις, Αἰγιόχος, Λυκεῖος, Πύθιος, Ἀμφιγυήεις.

Ueber die symbolische Bedeutung der Thiere und ihr Verhältniß zu den Göttern hat Gerhard ausführlich und erschöpfend gehandelt (Myth. §. 38—43). Nachdem die Bedeutung des Symbols im religiösen Gefühl und im Cultus zurücktrat, eine gewiße Scheu vor der hergebrachten Verehrung es aber verhinderte, sie ganz zu vernichten, ergab sich dieser Mittelweg, der Gottheit einen auf die symbolische Form bezüglichen Beinamen zu geben, der eine reale Bedeutung aber nie erhielt, daher auch nie in appellativer Weise übersetzt werden kann. Die Frage, ob

diese symbolischen Beinamen von der Gottheit im Allgemeinen ausgegangen, oder von einzelnen Lokalen auf dieselbe übertragen sind, ist danach verschieden zu beantworten, von welchem Ursprung das Symbol ausgegangen ist. Die meisten dieser symbolischen Bezeichnungen sind wohl in dem allgemeinen Wesen der Gottheit begründet, wie ich dies später an den einzelnen Götterwesen nachweisen werde, jedoch ist auch der Fall denkbar, daß symbolische Namen, wie Γλαυκῶπις in Attika, Πύϑιος in Delphi entstanden seien, und von diesen einzelnen Lokalen auf das allgemeine Wesen der Gottheit übertragen seien.

Am schwierigsten ist die Frage jedoch bei denjenigen Namen, die den Hauptnamen vollkommen gleich stehen, wie Φοῖβος Ἀπόλλων, Ἰνώ Λευκοϑέα, Παλλάς Ἀϑήνη, Ἄρης Ἐνυάλιος, Ἀϑήνη Ὄγκα, um so schwieriger, als es wirklich schwer zu entscheiden ist, ob z. B. in den beiden ersten Fällen Παλλάς oder Ἀϑήνη, Φοῖβος oder Ἀπόλλων der Hauptname ist. Eine andere Frage ist nun die, ob diese Doppelnamen als eine Verschmelzung zweier Gottheiten, oder ähnlich wie bei den Beinamen als eine Art polytheistischer Spaltung anzusehen sind. Die Ansichten über diesen Punkt sind verschieden. Ich meinerseits erkenne auch in diesen Doppelnamen jene schon oben erwähnte Art polytheistischer Spaltung. Ueber die Beinamen behalte ich es mir vor, ebenso wie über die Heroen, später ausführlichere Betrachtungen anzustellen, und nur einzelne Doppelnamen, deren Kenntniß zum Verständniß der Hauptgottheit nothwendig ist, werde ich bei der Betrachtung jeder einzelnen Gottheit berühren, zu denen ich jetzt übergehe.

Das Polytheistische System der Griechischen Religion.

Ich gehe hier natürlich meinem schon oben p. 99 angeführten Grundsatz gemäß von den Spaltungen aus, denen die Persönlichkeit des Zeus, des ursprünglichen einheitlichen Gottes der Griechen, unterworfen war, und zwar ordne ich dieselben nicht nach ihrer genealogischen Folge, sondern nach dem Alter ihrer Entstehung. Schon oben p. 48 wies ich nach, wie die Bildung der Namen uns ein Kennzeichen für das Alter derselben sein könne. Ein anderes ebenso wichtiges Merkmal ist die größere oder geringere Menge von Mythen, die sich an eine Persönlichkeit anknüpfen, und ein drittes finden wir darin, ob die mythischen Personen schon bei Homer und den Kyklikern vorkommen oder nicht. Zwar reichen die meisten der Götterbildungen in die vorhomerische Zeit hinein, ihre Erwähnung bei Homer und den Kyklikern ist aber immer die sicherste Bürgschaft für ein höheres Alter. Kommt nun dazu ein reicher Mythenkreis, in dem die Person erst recht Leben und Gestalt gewinnt, so ist ihr ein höheres Alter noch mehr gesichert. Die jüngere Bildung der hesiodeischen Theogonie und späterer Dichter, Logographen, Mythographen (vgl. oben p. 42 ff., p. 84—88) erkennt man stets an dem Mangel gestaltenreicher Mythenbildung, an deren Stelle eine körperlose Abstraktion tritt, obwohl hierbei vor dem Mißgriff zu warnen ist, als ob alle nachhomerischen Quellen jüngere Bildungen enthielten, während grade oft die spätesten Dichter, wie Apollonios Rhodios und seine Scholien u. a., und selbst Byzantinische Scholiasten wie Tzetzes

u. a. oft die ältesten und wichtigsten Mythen berichten, deren ursprüngliche vorhomerische und kyklische Quellen uns verloren gegangen sind.

Zeus.

I. Geschlechtliche Spaltung der Persönlichkeit des Zeus.

A. Eheliche.

1) Zeus und Dione.

Es läßt sich freilich schwer entscheiden, ob wir grade in diesem geschlechtlichen Verhältniß die älteste Spaltung der Gestalt des Zeus finden, und es laßen sich Gründe dafür und dagegen anführen. Die Zahl der Mythen, die an die Person der Dione anknüpfen, ist nicht groß, dagegen ist der Inhalt derselben sehr wichtig: wie die Abstammung der Aphrodite von ihr und Zeus, und ihr Auftreten bei der Verwundung ihrer Tochter durch Diomedes (Ilias. V. 370 ff.), sowie bei der Geburt des Apollon (Hom. h. in Apoll. 93). Auch die Mutter des Dionysos wird sie von Euripides genannt (Schol. Pind. Pyth. III, 177. Boeckh p. 339. Hesych. s. v. Βάκχου Διώνης. Buttm. ad Dem. Mid. Spalding p. 120). Rechnet man nun zu diesem Eingreifen in die bedeutendsten Mythenverhältniße der Griechischen Religion noch den Umstand, daß sie mit Zeus zusammen verehrt wurde nicht nur in Dodona (dessen reduplicirte Form auf dieselbe Wurzel mit Διός und Διώνη zurückzuführen ist und daher nichts andres als Heiligthum des Zeus und der Dione bedeutet), sondern auch im Peloponnes bei Lepreon (vgl. Strabo p. 329. 346. Serv. Virg. Aen. III. 466. Klausen Aen. I. 399. 410 ff.), so scheint besonders mit Hinblick auf Do-

dona, den ältesten bekannten Sitz des Zeusdienstes, auch die Persönlichkeit der Dione der ältesten Zeit religiöser Entwicklung der Griechen anzugehören.

Wie schon Gerhard richtig bemerkt (Myth. §. 190. 4), ist zwischen Zeus und Dione das eheliche Verhältniß noch nicht so deutlich ausgeprägt, wie zwischen Zeus und Hera. Sie stehen sich rein geschlechtlich gegenüber und Dione ist nur ein weiblicher Zeus. Sie ist daher auch nicht eine specifische Erdgöttin, die wie Hera und Demeter dem Zeus als Himmelsgott gegenüber stände, vielmehr, wie auch schon ihr Name sagt, ist ihr Wesen ein ebenso allgemeines, wie es in Zeus vorliegt, nur daß sie ihm untergeordnet ist. Je mehr sich nun das eheliche Verhältniß zwischen ihnen im Lauf der mythologischen Entwicklung ausbildete, desto mehr trat auch in ihrem Wesen der Begriff der Erdgöttin hervor, so daß sie später mit den Persönlichkeiten der Gaia u. a. identificirt wurde.

Neben Dione treten noch Persönlichkeiten auf wie Dia, Dodone, Dodon, Dodonis. Die drei letzteren sind Lokalitäts-Personifikationen des Dodoneischen Zeusdienstes, theils als Dodoneische Lokalnymphe Dodone, Tochter des Okeanos und der Tethys (Steph. Byz. s. v. Δωδώνη), die auch mit Dione verwechselt wird (vgl. Pherecyd. ed. Sturz. p. 115.) ferner als männliche Personification der Lokalität und Sohn des Zeus und der Europa Dodon (Steph. Byz. s. v. Δωδώνη) endlich als die Dodoneischen Priesterinnen und Ammen des Zeus, deren Name Dodonis ist (Hyg. f. 182. Ov. Tast. 6. 711). Dia ist ein Beiname der Hebe Ganymeda, über die wir später handeln werden. Ursprünglich scheint aber Dia,

besonders als Geliebte des Zeus und von ihm Mutter des Peirithoos, eine Erdgöttin im allgemeinen Sinne gewesen zu sein (vgl. Strabo p. 382. Paus. II. 13. 3), allmälig aber theils den specielleren Begriff der Hebe angenommen, theils aber mit orientalischen Beimischungen versetzt zu sein (vgl. Gerhard Abh. Agathod. Anm. 85; Metroon. Anm. 29; Mythol. 133. 3. Cic. d. Nat. Deor. III. 22. Schol. Pind. Pyth. II. 39).

2) Zeus und Hera.

In dieser Spaltung tritt nicht allein das eheliche Verhältniß, sondern auch schon der Gegensatz zwischen Zeus dem Himmelsgott und Hera der Erdgöttin hervor. Von vielen Mythologen sind auch deshalb eine Menge Etymologien versucht worden, die ihren Namen mit diesem Begriff in Einklang zu bringen suchen, daneben aber auch andere, welche ihr mehr den Begriff der Luftgöttin oder Götterkönigin zuschreiben.

Gerhard, welcher in seiner Mythol. I. §. 214—230 die Persönlichkeit der Hera behandelt, führt folgende Etymologien an:

1) Welker Aisch. Tril. p. 605 Anm. 6, Welker zu Schwenk Et. Myth. And. p. 294, (dagegen Pott Et. Forsch. II. p. 179), wo Heras Name auf Ἔρα-ζε bezogen wird. Verwandte Formen wären darnach das Deutsche airtha Erde, das Italische Eretum Ἤρητος mit dem Heiligthum der Hera (vgl. Strabo V. 228. Steph. Byz. s. v. Serv. ad. Virg. Aen. VII. 711. Solinus 2. B. A. erwähnt die Form Heretum) der Name Eretrier, ferner Erechtheus und Erichthonios, endlich

ἔν-εϱοι, ἔν-εϱϑεν. Hertha, die ältere Lesart in Tac. Germ. c. 40 für Nerthus, welches Welker p. 294. als Belag anführt, passt natürlich nicht mehr, wenn man nicht in Nerthus eine mit ἔν-εϱϑεν verwandte Form erkennt.

2) Otfr. Müller Proleg. p. 244, Creuzer Symb. 3. Ausg. III. 215, Schwenk Mythol. I. p. 42, Mythol. And. p. 62 bringen es in Zusammenhang mit dem Lateinischen hera Herrin.

3) G. Hermann bringt hera mit ἀϱαϱεῖν als zusammenfügende Ehegöttin in Zusammenhang.

Außer diesen von Gerhard angeführten Etymologien können wir noch ferner aufzählen:

4) Forchhammer Hell. p. 139, Pott Etym. Forsch. I. p. 100 ff. und p. 196 bringen Hera mit ἀήϱ, aura, auch Sanskrit svara, coelum (Zeitschr. f. Alterth. 1850. No. 62) in Verbindnng.

5) Benfey Griech. Wurzell. I. p. 316 stellt Ἥϱα mit ἥϱως und ἀϱετή zusammen, wozu Pott Et. Forsch. I. p. 223, wo er eine andere Vermuthung als p. 100 und p. 196 aufstellt, noch einen Vergleich mit ἀνήϱ, ἄϱσην vorschlägt. Beide führen den Namen auf die Sanskritwörter vîra und vara Held, ausgezeichnet zurück.

Unterwerfen wir nun diese Etymologien einer Kritik, so sind die Zusammenstellungen mit hera und ἀϱαϱεῖν zurückzuweisen. Einmal sind die Bedeutungen Götterkönigin und Ehegöttin, die diesen Namen zum Grunde liegen sollen, nicht ursprüngliche, sondern später aus ihrer ursprünglichen Natur abgeleitete Bezeichnungen, können also bei einer Erklärung eines der ältesten Götterwesens nicht in Betracht

kommen. Dann entspricht im Griechischen auch dem Lateinischen H meistens ein X oder Φ, z. B. heri — χθές; anser, urspr. hanser — χήν; hiems — χιών, χειμών; hamus — χαμός; humus — χθών, χαμαί; hirundo — χελιδών; hortus — χόρτος und noch viele Beispiele, während gewöhnlich dem Griechischen Spiritus Asper ein S entspricht, z. B. super — ὑπὲρ, septem — ἑπτά, sol — ἥλιος ꝛc. Von einem unmittelbaren Zusammenhang könnte also unter diesen Bedingungen keine Rede sein.

Nur dann entsprechen sich das Lateinische H und der Spiritus Asper, wenn dieser für ein verlorenes Digamma eingetreten ist. Auf diesen Fall ist aber bei der oben versuchten Zusammenstellung von Ἥρα und hera keine Rücksicht genommen, was um so auffallender ist, als wir Spuren eines Digammatischen Anlauts von Ἥρα in Inschriften finden.

Auf einer Vase von Bari im Brittischen Museum (Mazocchi Tb. Heracl. p. 138. Ham. Hanc. III pl. 108. Millin G. M. XIII 48. Elite Ceramogr. I. 36. Müller D. a. K. II. Tb. XVIII. 195) kämpfen Hephaistos (ΔΑΙΔΑΛΟΣ) und Ares (ΕΝΕΤΑΛΙΟΣ) wegen der von jenem auf einem Thron gefeßelten Hera, die durch Inschrift FHPA bezeichnet ist. Auf der Vase des Asteas (Millin Vas. I. 3. Gall. Myth. CXIV. 444) ist Herakles im Garten der Hesperiden durch die Inschrift FEPAKΛEΣ bezeichnet, ebenso auf einer andern Apulischen Vase desselben Gegenstandes, abgebildet bei Gerhard Atlas im Hesperiden Mythos Abh. Berl. Akad. 1841 p 110 ff. I. mit der Inschrift FHPAKΛHς. Auf diese Art ist der schon von Benfey behauptete digammatische Anlaut gesichert, es frägt sich nun aber, auf welche Art wir sowohl die fragliche Bildung

als auch die Bedeutnng des Namens festzustellen haben. Um dieser Anforderung zu genügen, muß ich meiner Anordnung des Göttersystems vorgreifen und eine Menge von Gottheiten schon hier erwähnen, deren Namen zur Vergleichung mit Ἥρα nothwendig sind, wenn wir uns über die Entstehung einen klaren Begriff machen wollen. Den Namen des Herakles, den ich als eine Zusammensetzung Fηρα-κλῆς ansehe, habe ich schon oben berührt.

Außerdem ziehe ich noch zur Vergleichung herbei Ῥεία, Ἄρης, Ἑρμῆς, Ἕρση, Πάνδροσος, Ἄρτεμις, Ἔῤῥος, den von Hesychius s. v. erwähnten Beinamen des Zeus und Ἔρως, sobald es sich erweisen läßt, daß dieser Name alt und nicht eine spätere abstrakte Personification des Begriffes ἔρως ist, obwohl der Umstand, daß er in den homerischen Gedichten nicht erscheint, dafür spricht, daß er eine Gestalt späterer Zeit ist, da es bei Homer gewiß nicht an Veranlaßungen fehlt, um ihn auftreten zu laßen. Um nun den Zusammenhang dieser Namen zu begreifen, wollen wir sie etymologisch vergleichen und noch die oben erwähnten ἔραζεν, airtha, ἥρως &c. hinzuziehen. Sie lauten in der älteren Bildung mit dem Digamma: Fήρ-α, Fρεί-α; Fάρ-ης, Fερ-μῆς, Fέρσ-η, Πάν-Fροσ-ος; Fάρτ-εμις; Fέῤῥ-ος, Fέρ-ως. - Fήρ-ως; Fέρ-αζεν, vair-tha, verld-e, Welt.

Ich führe nun diese Worte sämmtlich auf eine Wurzel zurück, deren Urform VAR gelautet hat. Bestimmte Formen hat das Sanskrit (vgl. Bopp gloss.) ausgebildet in vrit, versari, fieri, dem sowohl begrifflich als auch etymologisch das Deutsche Werden, Goth. varth Welt, Mhd. werlde entspricht, ferner vridh crescere, worauf Wurzel, Goth.

vaurts, Gr. ῥίζα zurückzuführen sind, dann vrish pluere und vrish generare, wohin varsha der Thau, Griech. βρέχω, wo das B das F vertritt, und ἕρση der Thau, lateinisch rigo, Deutsch regnen, so wie ferner vrisha der zeugende männliche Stier und Griechisch ἄρσην, Lateinisch verres, Deutsch Farren, so wie vrisha, ὄρχις, veretrum gehören. Auch vrih crescere, mit dem Lateinischen virga verwandt, möchte vielleicht hierher zu rechnen sein.

Eine andere Art der Bildung ist Sanskrit var und vara, dem das Griechische ἐρᾶν und das Deutsche auserwählen so wie vir und vir-tus entspricht, obwohl dieses auch mit vîra, das mit Fηρως und vîrja, das mit ἀρετη verwandt ist, zusammenhängen kann, ferner varîjas, dem Griechischen Fαρείων verwandt, dann auch vâri das Waßer, dem Griechisch οὐρέω, οὐρανός, Lateinisch urinari entspricht. Hierher würde auch das oben von Gerhard nach der Zeitschr. f. d. Alterth. 1850. No 62. erwähnte svara coelum gehören, doch scheint hier der Anlaut s eine wesentliche Verschiedenheit zu sein, und eine Verwandtschaft mit sûra Sonne stattzufinden. Diese beiden ersten Bildungen bieten die gewöhnlichen Formen dar, anders ist es bei der dritten, wo eine Umstellung der Laute, und dadurch ein gänzlich abweichender Anlaut entstanden ist, der aber nichts desto weniger sich durch andere Beispiele belegen läßt. Ich weise nur auf den Zusammenhang von ἄρκτος, ursus und Sanskrit riksha hin. Vielleicht gehört hierher auch der Name der Göttin des Regenbogens Ἶρις. Pott, Et. Forsch. I. p. 218, leitet den Namen von ri ire gehen ab, so daß der Name ihrem Beruf als Botin der Götter entspräche. Hierzu paßt aber der ihr eigenthümliche

digammatische Anlaut nicht, der sich schon daraus beweisen läßt, daß sie im Dorischen Dialekt Βιρις hieß, wie dies aus Paus. III, XIX 4 hervorgeht, wo sie am Grabalter des Hyakinthos im Amyklaion mit dieser Inschrift abgebildet war. Wahrscheinlich hängt ihr Name also wohl mit vrish pluere zusammen und bezieht sich auf ihren Begriff als Göttin des Regenbogens.

Jene dritte Art der Bildung ist urwî die Erde und uru dem Griechischen εὐρύς begrifflich und etymologisch entsprechend, das auch mit Lateinischem arvum und Griechischem ἄρουρα verwandt zu sein scheint. Ob endlich auch die Sanskritwurzel vri tegere mit Lateinisch vallis, vallum verwandt, hierher gehört, wage ich nicht zu entscheiden. Die Grundbedeutung der Urwurzel VAR wäre demnach der Begriff des lebendigen erzeugenden Schaffens und Werdens, der sich bald in vrit Welt und in urvî Erde, ἄρουρα als Begriff von Werden und Erde, bald in vridh ῥίζα als Wachsen und Wurzel, in vrish rigo als befruchtender Regen und Thau und in vâri als befruchtendes Waßer, in vrisha verres taurus als befruchtende Männlichkeit, ähnlich wie in var ἐρᾶν als zeugende Liebe und in vîra ἥρως als Heldenkraft ausspräche. Diese Stellung wäre auch der dem Zeus zum Grunde liegenden befruchtenden Himmelsidee gegenüber durchaus angemeßen und richtig, und wie die im Namen des Zeus liegende Wurzel DIV mit dem Begriff des Leuchtens, Strahlens und Wärmens als das ursprünglich anregende und bewegende belebende Princip transitiv auf die Erde übergeht, und Zeus als Himmelsgott gefaßt, der Erde Licht, Wärme

und Befruchtung bringt, so hätte die in Heras Namen liegende Wurzel VAR den Begriff des durch diese Befruchtung erregten in innerlicher Ruhe zeugenden Schaffens der Erde.

Betrachten wir nun, wie sich die einzelnen oben aufgezählten Namen zu der Wurzel VAR verhalten. Sie theilen sich in folgende Classen:

1) Fήρα	Ἥρα	2) Fερμῆς	Ἑρμῆς
Fρεία	Ῥεία	Fέρση	Ἕρση
Fάρης	Ἄρης	Πάν — Fροσος	Πάνδροσος
Fέῤῥος	Ἔῤῥος		
Fέραζεν	ἔραζεν	3) Fάρτε-μις	4) Fήρ-ως
Fεριχθόνιος	Ἐριχθόνιος	Ἄρτεμις	ἥρως
Vairtha	airtha		Fηρα-κλῆς
Werlde			Ἡρα-κλῆς
Welt	Erde	5) Fουρανός	6) Fέρως
		Οὐρανός	Ἔρως.

Wie der Name jeder einzelnen Gottheit mit der Bedeutung ihres Wesens zusammenhängt, das werde ich später bei jeder einzelnen Persönlichkeit auseinandersetzen.

Die männliche Form, welche der weiblichen Bildung Fήρα — Ἥρα entspricht, ist Fέῤῥος, Ἔῤῥος. Hier zeigt sich etwa dasselbe Verhältniß wie zwischen Διός und Διώνη nur mit dem Unterschied, daß, während dort die männliche Form Διός als die bevorzugte erscheint, hier die weibliche Form Ἥρα den Vorrang hat, und Ἔῤῥος ein nicht sehr gebräuchlicher Name des Zeus gewesen zu sein scheint. Das doppelte Ρ möchte vielleicht darauf hindeuten, daß der in den Sanskritwurzeln vrit und vridh sichtbare Dentallaut auch früher in

diesen Griechischen Götternamen vorhanden gewesen, und in Ἥρα ganz erloschen sei, während uns in Ἔῤῥος durch das doppelte Ρ noch eine Spur von ihm hinterlassen blieb, da dies Ρ aus Τ entstanden sein kann.

Meine Behauptung, daß Ῥεία eigentlich derselbe Name wie Ἥρα ist, möchte vielleicht bei einer oberflächlichen Betrachtung dieser Worte in ihrer jetzt üblichen Bildung wunderbar erscheinen, vergleicht man aber beide mit digammatischem Anlaut Ϝήρα und Ϝρεία, so deutet schon der äußerliche Gleichklang auf Uebereinstimmung hin. Daß ein solches Digamma auch bei Ῥεία abgefallen sei, bemerkt schon Benfey II. 80 und Pott. Et. F. II. 178. Beide stellen es mit dem Sanskrit urvî zusammen. Außerdem zeigen Formen, wie sie schon oben angeführt sind als ῥίζα im Verhältniß zur Wurzel vridh und rigo zu vrish so wie eine Menge anderer ähnlicher Beispiele (vergl Benfey II. Inder p. 443), daß vor Ρ der digammatische Anlaut sehr gewöhnlich war. Zu bemerken ist noch, daß Hera den Namen Ῥειώνη hat, (Etym. Magn. p. 703) von Jakobi Myth. Wb. p. 391 mit Fluonia in Verbindung gebracht, worüber ich nicht zu entscheiden wage.

Somit wäre nun in Bezug auf Hera entschieden, daß ihr Name Erde und Erdgöttin bedeutet, mit Rheia und Erros der Bedeutung nach identisch ist und in appellativer Form in ἐράζεν, airtha Erde, werlde Welt erscheint.

Hiermit ist jedoch die Betrachtung des Namens der Hera noch keineswegs erschöpft. Ich bemerkte schon oben, daß der Lateinische Laut H nur dann dem Griechischen Spiritus Asper entspreche, wenn dieser die Stelle eines Digamma

vertrete. Demnach würde dennoch ein Zusammenhang mit dem Lateinischen hera Herr, heer, Held möglich, besonders da ich oben bei Hetrusci p. 77 ff. gezeigt, wie oft H und V mit einander wechselt. Und wirklich hat schon Welker zu Schwenk p. 294 Anm. gezeigt, wie auf der schon oben besprochenen Vase des Assteas eine Frau mit Stirnkrone, die dem Herakles im Hesperidengarten gegenüber erscheint, als Hera durch die Inschrift XAPA bezeichnet werde. Kommt hierzu noch die Erwähnung des Hesychius, daß die Hera mit dem Beinamen Αἰγοφάγος, in Sparta Χήρα genannt wurde, so ist es nicht mehr zu bezweifeln, daß nicht allein beim Namen der Hera der Anlaut zwischen F und H gewechselt hat, sondern auch jener von G. Hermann behauptete Zusammenhang zwischen Ἥρα und hera wirklich stattfindet. Eine Analogie hierzu finden wir in einzelnen Bildungen des Wortes Erde, das beim Tatian als Herdu mit H anlautet während die Angelsächsische Form eorth und die Schwedische Jord in E und J noch Spuren dieses aspirirten Anlautes darbieten. Ihrer inneren Bedeutung nach werden Ἥρα und hera durch die Formen ἥρως der Held, so wie auch durch den Namen des Herakles vermittelt, der sowohl mit dem Begriff der Hera als auch mit dem des Heros verwandt ist. Durch die Form Χάρα und Χήρα gewinnen wir noch mehrere andere Namen zur Vergleichung, so den Namen des Zeus Χάρμων in Arkadien (Paus. VIII. 12. 1), der sich hinsichtlich seiner Ableitung ähnlich zu Χάρα verhält, wie Ἑρμῆς zu Ἑρση, ferner den Unterweltsgott Χάρων, ferner Χαίρων den Sohn des Apollon und der Phylantide Thero, den Stammheld von Chaironea (Paus. IX. 40. 3), ferner Cheiron de-

Kentaur. Da alle drei chthonische Götterwesen zu sein scheinen, so möchte zwischen ihren Namen und dem der Hera durch Vermittelung der Form Χήρα auch ein Zusammenhang stattfinden, den wir aber erst später bei jeder einzelnen Persönlichkeit betrachten werden.

Wichtig zum Verständniß des Wesens der Hera als Erdgöttin ist der ihr schon von Homer gegebene Beiname Βοῶπις. Außer ihr führen diesen Namen noch Hades (Hes. theog. 355), Harmonia, des Kadmos Gemahlin (Pind. Pyth. III. 91), und Euryphaessa, die Mutter des Helios (Hom. hymn. i. Helium v. 4). Nicht allein Hades, sondern auch Euryphaessa, von der Gaia erzeugt, sind chthonische Gestalten, und somit kommt ihnen auch der Name Βοῶπις zu. Denn die Gestalt des weiblichen Rindes ist ein Symbol für die Erde. Ueber ihre Bedeutung als Mondsymbol handeln wir später. Nach der Eigenthümlichkeit der Griechischen Mythologie wurde die Bezeichnung des Symbols als Eigenschaft in der Form eines zusammengesetzten Adjectivs gegeben, wie uns auch andere Beispiele zeigen. So ist also im Namen Hera Boopis eine doppelte Bezeichnung ihres Begriffs als Erdgöttin einmal etymologisch und zweitens symbolisch enthalten. Zudem ist der Name des weiblichen Rindes etymologisch aufs engste mit dem der Erde verwandt.

Die Griechischen und Lateinischen Formen βοῦς und bos bovis entsprechen der Sanskritform gô und gaus, die sowohl den Begriff des Rindes als den der Erde in sich schließt, während die Griechische Sprache zwei Worte dafür gebildet hat βοῦς (vielleicht war auch der Name Boiotien mit diesem Stamm verwandt und bedeutete das Land *κατ' ἐξοχήν*) und

γαῖα, ebenso das Deutsche in Kuh und Gau (vgl. Bopp Gloss. s. v. go. Pott Et. Forsch. I. p. 87), nur mit dem Unterschied, daß im Griechischen statt des Γ ein Β anlautet. Dieser Wechsel ist aber dieser Sprache eigenthümlich, wie dialektische Abweichungen z. B. βλέφαρον und γλέφαρον, βλήχων und γλήχων und etymologische Verhältniße z. B. garbha proles und βρέφος, gravis und βαρύς zeigen.

Eine andere für das Wesen der Hera sehr wichtige Bezeichnung ist ihr Beiname Αἰγοφάγος, den sie in Sparta führte (Paus. III. 15. 7), wenn man denselben mit den Beinamen des Zeus Αἰγίοχος Αἰγιδοῦχος vergleicht. Die Aigis ist das Symbol für das Himmelsgewölke (vgl. Jacobi Myth. Wb. s. v. p. 30—31), und während nun Zeus die Wolken als Himmelsgott zusammenhält, verzehrt Hera die von ihnen befruchtete Erdgöttin, dieselben. Vgl. Arch. Zeit. 1849 p. 77, wo Panofka sie mit der Hera Ammonia (Paus. V. 15. 7. Panofka Terrak. Berl. M. Tf. X. p. 34) als identisch erklärt. Es liegt dieser Gedanke auch sehr nahe, da die Bezeichnung Zeus Ammon und Hera Ammonia, die doch ohne Zweifel identisch und nur eine geschlechtliche Spaltung sind, auf dem Symbol des Widders beruht, der ebenfalls wie die Aigis sich auf Wolken und Regen des Himmels bezieht (vgl. Gerhard Arch. Zeit. 1850 p. 152). Der Name Ἄμμων ist entweder aigyptischen Ursprungs und bedeutet dann Widder, oder hängt nach Schwenk Et. And. p. 104 mit ἄμμος Sand zusammen. Diesen Begriff des Ammon leitet er aus dem Afrikanischen Lokalnamen Ammonia (vgl. Ptolem. IV. 5. Steph. Byz. s. v. Strabo XVII. p. 799. Herod. III. 26. Diod. XVII. 50.) ab, der sandiges Land

bedeute. Wenn diese letztere Bedeutung auch zweifelhaft wäre, so ließe sich doch denken, daß Zeus Ammon ein lokaler Beiname afrikanischen Ursprungs mit Ammonia verwandt und von da ebenso wie Hera Ammonia nach Griechenland übertragen worden sei. Gegen die Ableitung von ἄμμος Sand spricht aber der ursprüngliche Anlaut ψ, der auch im Lateinischen sabulum und Deutschen Sand bewahrt ist, und zwar besonders auch deshalb, weil sich derselbe auch in Griechischen Lokalnamen wie Ψαμάθη, Ψαμαθοῦς, Ψαμίτη erhalten hat.

Eine dritte Ableitung des Namens wäre die, daß man eine Umstellung der Buchstaben vermuthet, wie sie bei ἡμῖν und ἄμμιν stattfindet. Darauf würde auch die Nebenform Hammon hindeuten, die aber auf falscher Leseart beruhen soll. Eine andere Art der Umstellung wäre nach Art der Kindersprache atta — tata; papa — abba; so auch hier mama — amma. Demnach wäre Ἄμμων und Ἀμμωνία mit dem Griechischen Μαῖα verwandt, so wie mit Ἀμμάς dem Beinamen der Demeter und Kybele. Auch die Amme der Artemis hieß Ἀμμάς (Hesych. s. v.). Es läge also auf diese Weise in Ammon und Ammonia die Bedeutung des Himmels-Vaters und der Mutter Erde, die für Zeus und Hera freilich sehr geeignet ist.

3) Zeus und Io, Danae, Europa, Leda, Leto, Maia, Semele, Niobe, Alkmene.

Alle diese weiblichen gewöhnlich zu den Heroinen gerechneten Götterwesen sind eigentlich Spaltungen der Persönlichkeit der Hera, können aber auch von der anderen Seite als

aus der Person des Zeus hervorgegangen angesehen werden, da sie mythologisch grade mit ihm im Zusammenhang stehen. Die Feindseligkeit, mit der Hera ihnen gegenüber steht, ist der mythologische Ausdruck für die Identität ihres Wesens.

Am nächsten steht dem Zeus Io und Danae, sowohl begrifflich als auch hinsichtlich ihres Namens. Beide Namen Ἰώ und Δανάη gehören zu derselben Wurzel wie Zeus und Dione. Δανάη ist eine ähnliche Bildung wie Διώνη, welche durch die dialektische Form Δάν vermittelt wird. Der Begriff der Erdgöttin tritt bei ihr in dem Mythos hervor, wie Zeus zu ihr in der Form als χρυσόρροτος (Soph. Ant. 970) herabsteigt, ein Symbol des vom Himmel d. h. Zeus ausgehenden Befruchtung der Erde d. h. Danae. Bei Ἰώ ist der dentale Anlaut verschwunden, so daß diese Form den lateinischen Bildungen Juno, Janus und Juppiter entspricht. Io hat beim Aischylos Prometh. 590. die Beinamen βούκερως οἰστροδίνητος, beides symbolische Bezeichnungen in der schon oben besprochnen Form eines zusammengesetzten Adjectivs. Der erste Beiname bezieht sich auf das Symbol des weiblichen Rindes und bezeichnet somit die Io ebenfalls als Erdgöttin, das andere auf das Symbol des Wanderns. Durch beide ist Io aber auch als der am Himmel wandelnde Mond bezeichnet, als dessen Personification wir ursprünglich die Hera und somit die Persönlichkeit der Io aus ihr hervorgegangen anzusehn haben (vgl. Gerhard Myk. Alterth. 10tes Winkelmannsprogr. 1850). Auf diese Art haben wir auch eine Stütze zu meiner oben ausgesprochnen Behauptung daß Fήρα und Fάρτεμις demselben Wortstamm angehören, da Artemis Selene als Mondgöttin aufgefaßt wird.

Ueber das Verhältniß des Zeus zur Europe und die von ihm angenommene Stiergestalt habe ich schon oben p. 69 gehandelt. Sowohl durch ihren Namen als durch das Stiersymbol wird sie als Erdgöttin charakterisirt. Preller M. II. p. 79 faßt sie gleich Io als Mondgöttin auf. Merkwürdig ist ihr Name im Verhältniß zu Antiope und Asterope, die sich etymologisch und durch ihre Söhne Zethos und Amphion als Lichtgottheiten ausweisen. Zethos ist von derselben Wurzel wie Zeus abzuleiten und wird dieser Uebergang durch die Form Ζήν vermittelt, während Amphion ähnlich wie Hyperion den am Himmelsgewölbe wandelnden Lichtgott bezeichnet. Auch als Tochter des Nykteus des Nachtgottes erscheint Antiope im Gegensatz zu seinem Wesen als Lichtgöttin.

Die Namen Amphion und Nykteus führen uns auf eine Erklärung des Namens Niobe, der Gemahlin des Amphion. Νιόβη ist ein zusammengesetztes Wort Νιό-βη, und würde Nachtwandlerin bedeuten, indem Νιο mit νύξ, und βη mit βαίνω im Zusammenhang stände. Sollte sich hingegen die auf der Vase des Meidias (vgl. Archäol. Zeit. 1854 p. 302) überlieferte Inschrift Νιόπη als richtig ausweisen, so wäre die Zusammensetzung von Νιόβη folgende: Νι-όβη und würde die Nachtschauende bedeuten. Ihre ganze mythologische Bedeutung liegt in dem Verhältniß zu Leto. Letos Name wird von Schwenk And. p. 192 für identisch mit Leda erklärt, welcher Meinung ich beitrete. In beiden Namen ist die Wurzel ΛΑΘ, von der im Griechischen λανθάνω, ἀ-ληθής abgeleitet wird. Im Lateinischen entspricht diesen Worten lateo. Der Begriff des Verborgenseins

hat sich in den beiden Götterwesen zur Personification der Nacht gestaltet, die in der späteren Zeit der theogonischen Spekulation als Νύξ erscheint. Wie Hera als Erdgöttin dem Himmelsgott Zeus, so treten Leto nnd Leda dem leuchtenden Zeus als Nachtgöttinnen gegenüber und aus dem Bunde beider Gegensätze entstehen die Lichtwesen Apollon und Artemis von Leto, und Kastor und Polydeukes, sowie Helena und Klytaimnestra von Leda.

Verwandt sind in ihrem Wesen Maia und Semele, indem jener Name die Mutter Erde, dieser die Erde selbst bedeutet. Σεμέλη hängt nämlich mit dem Sanskritwort xamâ Erde zusammen, dem im Griechischen χαμαί entspricht (vgl. Pott Et. F. II. p. 180. Bopp S. Gl. s. v.).

Alkmene bedeutet ihrem Namen nach nichts mehr als die Starke und ist die weibliche Form zu Alkaios und Alkman. Ihre mythologische Bedeutung geht theils aus ihrem Verhältniß zum Zeus, theils aus dem Namen ihres Gemahls Amphitryo und ihres Sohnes Herakles hervor. Letzterer deutet auf ihre Verwandtschaft mit Hera hin. Auch die Feindschaft der Hera gegen den Herakles einerseits, so wie andererseits die davon abweichenden Sagen, daß Hera demselben die Brust gereicht (vgl. Diod. IV. 9. Paus. IX. 25. 2. Eratosth. Kat. 44. Hyg. Poët. Astron. 2) und sogar der bei Ptolemaios Hephaistion III. 313 erwähnte thebanische Hymnus, daß Herakles ein Sohn des Zeus und der Hera sei, deuten auf eine Verwandtschaft zwischen Hera und Alkmene. Näher werde ich auf alle diese weiblichen Gestalten bei der Heroensage eingehen. Hier galt es nur festzustellen, wie wir in Danae, Europa, Maia, Alkmene und Semele Spal-

tungen aus der Person des Zeus erkennen, die der ersten Hauptspaltung in Zeus als Himmelsgott und Hera als Erdgöttin entsprechen, während Leda, Leto, Antiope und Io mehr den Begriff der Hera als nächtliche Mondgöttin vertreten.

B. Geschwisterliche Spaltung.

Diese Unterabtheilung der geschlechtlichen Spaltung vermischt sich mit der ehelichen. Wir finden hier erstens wiederum Zeus und Hera auch als Geschwister aufgefaßt, zweitens aber auch Zeus und Demeter. Wie bei jenen das Eheverhältniß Hauptsache, so ist hier der geschwisterliche Verein überwiegend, daneben aber tritt auch ein untergeordnetes Eheverhältniß auf, indem Persephone-Kora eine Tochter des Zeus und der Demeter ist.

Zeus und Demeter.

Ihrem innern Wesen nach ist Demeter die Personification der Erde, mit Semele besonders innig verwandt, da nach Diodor. III. 62 Dionysos auch von Zeus und Demeter geboren sein soll, weshalb dieser auch den Beinamen Διμήτωρ führte. Der Unterschied zwischen ihrem und dem Wesen der Hera besteht darin, daß Hera mehr die Erde in ihrem Zusammenhang mit dem Himmel vorstellt, während Demeter einen mehr in sich abgeschloßenen, den eigentlich chthonischen Charakter in sich begreift. Der Name Δημήτηρ ist nicht wie Cic. d. N. Deor. VI. 26. und Schwenk Et. Myth. And. p. 91 vermuthet, aus Γημήτηρ entstanden, sondern die Silbe Δη ist ursprünglich und gleichbedeutend mit Δηώ, einem Bei-

namen derselben (Jacobi Myth. Wb. p. 240, p. 176 Anm., p. 283). Beide Formen Δη Dor. auch Δα und Δηώ sind auf dieselbe Wurzel Div zurückzuführen, von denen Ζεύς, Διός Διώνη und die anderen oben erwähnten Bildungen herzuleiten sind.

Die Zusammensetzung Δημήτηρ entspricht in ihrer Art daher ganz dem Lateinischen Juppiter, nur mit dem Unterschied, daß sie eine weibliche Bildung ist, und den Δ Anlaut bewahrt hat. Dem Namen nach bedeutet sie also nicht die Mutter Erde oder Erdmutter, sondern die Himmelsmutter oder Gottesmutter. Ihre Bedeutung als chthonische oder Erdgöttin kann aber dessen ungeachtet sehr wohl durch den Namen bezeichnet werden, indem sie als Erde dem Himmel gegenüber als die erzeugende Mutter gedacht wird. Der Name ist also objektiv gedacht, und bezeichnet, daß sie Mutter durch den Himmel oder dessen Personifikation Zeus wird. Ihr Beiname Europa deutet auf mythologische Uebereinstimmung mit der Heroine dieses Namens. Ihre Zusammenstellung mit Poseidon und die Erzeugung der Despoina, deren wirklichen Namen (denn Despoina, Herrin ist nur ein Appellativ) nur die in die Mysterien Eingeweihten erfuhren, und der wohl mit Persephone-Kora identisch ist, so wie die des Roßes Arion des Poseidonischen Symbols, erklären sich aus dem Gegensatz und dennoch innigem Zusammenhang der Erde und des Meeres. Der Name Arion scheint ein Digamma eingebüßt zu haben und mit Hera Artemis, Ares auf dieselbe Wurzel var oder vri oder vrit zurückzuführen sein. Als Symbol des Waßers oder Poseidons möchte die Bedeutung des Wandelnden Wallenden, die in dem Namen liegt, sehr passend sein.

Ueber ihr Verhältniß zum Jasion, mit dem sie den Plutos erzeugt, werden wir erst später bei den Heroen handeln.

Zeus und Hestia.

Eine andere Spaltung aus der Persönlichkeit des Zeus, welche sich in geschlechtlicher und zwar geschwisterlicher Form äußert, ist Hestia. Sie ist, wie ihr Name deutlich ausspricht, die Personifikation des häuslichen Herdfeuers. Der Umstand, daß sie mit wenigen Ausnahmen (O. Müll. Arch. d. K. §. 382 1. 2) gestaltlos unter dem Symbol der Flamme verehrt wurde, und ferner daß sich fast gar keine Mythen an ihre Persönlichkeit anreihen, würde an und für sich auf eine spätere Bildung schließen lassen, die erst dann entstand, als durch die Ausbildung des Ackerbaus und der damit verbundenen Gründung der Familie und des Hauses die Bedeutung des Herdfeuers so überwiegend hervortrat, daß sich das Bedürfniß herausstellte, dasselbe in einer eigenen Göttergestalt zu personificiren, jedoch hat Gerhard (Myth. §. 285—295) nachgewiesen, wie sie im Zusammenhang mit dem Dodoneischen Zeusdienst eins der ältesten Götterwesen ist. Ihre Gestalt und Mythenlosigkeit erklärt sich demnach so, daß sich in ihr die älteste Art der Gottesverehrung, wie sie zu Dodona stattfand, erhalten hat, während die übrigen Kulte mit der Entwicklung des Volkes ebenfalls fortgebildet wurden. In dieser Spaltung der Hestia aus der Person des Zeus hat sich das geschwisterliche Verhältniß rein bewahrt, indem Hestia in unberührter Weiblichkeit gedacht wird. Diese Eigenschaft der Göttin läßt sich wohl daher erklären, weil die chthonische Bedeutung in ihr zurückgetreten ist und sie mehr als

Personifikation des reinen Feuers gedacht wird, das in seiner Unnahbarkeit mehr verzehrend und glühend als wärmend und erfreuend erscheint. Hiermit steht auch im Zusammenhang das Keuschheitsgelübde der Vestalinnen, obwohl die Strafe des lebendig Begrabenwerdens wieder einen chthonischen Bezug zu haben scheint. Alle geschlechtliche Mythen beruhen aber auf der Wechselwirkung zwischen Himmel und Erde, das heißt in mythologischer Form, auf einer Liebe oder Zeugung zwischen ouranischen Göttern und chthonischen Göttinnen. Die Spuren einer chthonischen Bedeutung der Hestia liegen in der Sage von dem Esel des Priapos (Ovid. Fast. VI. 321—344) und in dem Phallosmythos bei der Geburt des Servius, so wie in der mit dem Vestalischen Herddienst zusammenhängenden Phallosverehrung (vgl. Plin. 28. 7. 36. 70. Klaus. Aen. 755) und allerdings liegt dieser chthonische Bezug vorzugsweise in der Bedeutung des mit dem Ackerbau zusammenhängenden Herdes. Ihre sonstigen Zusammenstellungen mit Poseidon und Apollon (Paus. V. 26 2; X. 5. 3. Hom. h. 31. 2.) und mit Hermes (Paus. X. 11. 3. Hom. h. 29) scheinen mehr auf lokaler Vereinigung als auf chthonisch geschlechtlicher Verbindung zu beruhen.

Väterliche Spaltung.

Zeus und Athene.

Die eigenthümlichste der Spaltungen aus der Person des Zeus ist die seiner selbstgeborenen Tochter Pallas Athene. Wie die ihm ergänzend gegenübertretende Weiblichkeit in Hera als Gattin, in Demeter als Schwester erscheint, so tritt

sie ihm in Athene als Tochter zur Seite. Deshalb gab es auch in Rom den Götterverein des Juppiter, der Juno und der Minerva, wahrscheinlich die ursprünglichste Spaltung der Italischen Religion aus der Persönlichkeit des Juppiter. Für jene Urzeit war mit dieser Trias dem Bedürfniß polytheistischer Anschauung Genüge geleistet, aber es bedurfte dieser dritten als Tochter gedachten Gottheit, um jener Trias den vollständigen Abschluß zu geben.

Aus dieser überwiegenden Bedeutung ihrer Persönlichkeit gehen auch die großen Schwierigkeiten hervor, denen einerseits die Begriffsbestimmung ihres Wesens, andererseits die Deutung ihres Namens unterliegt. Betrachten wir zuerst die verschiedenen Namensdeutungen, welche Lauer p. 312 und Gerhard §. 245 1. gesammelt haben, so finden wir eine Etymologie von Lobeck, der Athene mit ἄνθος zusammenstellt, etwa der Italischen Flora entsprechend. Lauer scheint sich besonders dieser Etymologie mit Rücksicht auf Potts (Etym. Forsch. I. 211 ff.) Erklärung zuzuwenden, daß ἄνθος mit ἀναθέω und dem Sanskrit dhu agitare zusammenhänge und die Aufstrebende bedeute. Eine andere Vermuthung von Rückert (Dienst der Athena 7) stellt den Namen mit τιθήνη zusammen.

Diese Etymologien erklären, von vorgefaßten mythologischen Begriffen ausgehend, etwas in den Namen hinein, was nicht darin liegt.

Passender ist schon Otfr. Müllers Etymologie (Prol. 244. Kl. Schr. II. 135), der Athene von der Form Ἀθηναίη ausgehend adjektivisch auffaßt und ursprünglich als zusammengehörig mit Παλλάς ansieht. Er faßt Παλλάς nach der

Analogie von Κόρα als gleichbedeutend mit πάλλαξ, so daß Παλλὰς Ἀθήνη die Athenische Jungfrau bezeichne. Dagegen erklärt sich Lauer p. 317 entschieden und leitet diesen zweiten Namen von πάλλω schwingen ab.

Es scheint, daß wohl aus beiden Etymologien das beßte herauszunehmen ist, von Müller die adjektivische Auffaßung Ἀθηναίη und von Lauer die Zusammenstellung mit πάλλω. Deutlicher wird uns die adjektivische Bedeutung von Ἀθηναίη, wenn wir Benfeys und Potts Ansichten über diesen Namen vergleichen. Benfey I. p. 78 vergleicht mit dem Namen Ἀθήνη die Formen Ἀττική, Ἀτταλίς eine Phyle und Ἀτήνη ein Demos Attikas, ferner die Bildung Ἀτθίς und sieht sie alle als Spaltungen einer Wurzel an. Diese erkennt er freilich mit Unrecht in ἄνθος. Dagegen sieht Pott Et. Forsch. II p. 42 als die Grundform ἀκτή die Küste an, und führt auch den Namen einer Attischen Phyle Ἀκταία, so wie die abweichenden Formen Ἀκτή, Ἀκταία, Ἀκτική statt Ἀττική an. Der bei Thessalischen und Boiotischen Stämmen übliche Name Ἰτωνία oder Ἰτωνίς möchte vielleicht nur eine andere dialektisch modificirte Form von Ἀθήνη sein. Demnach würde die Bedeutung aller dieser Namen Küstenland sein und Ἀθήνη die Göttin des Küstenlandes bedeuten. Analogien finden wir in folgenden Benennungen Ἄθαμας und Ἄθως, wo das eine als Vorgebirge den Begriff der Küste schon an und für sich in sich schließt, während Ἀθάμας die Personifikation des πεδίον Ἀθαμάντιον zwischen dem Kopaischen See und dem Opuntischen Golf ebenfalls als Gott des Küstenlandes anzusehn ist. Die Namen der betreffenden Formen sind eben nur durch abweichende Endungen verschieden.

'Αϑ-ήνη, 'Αϑ-άμας, "Αϑ-ως, daher die Uebereinstimmung ihrer Bedeutung leicht erklärlich ist.

Der Name Παλλάς ist wohl mit Πολιάς unter einen und denselben Gesichtspunkt zusammenfaßen, und müßen wir um sicher zu gehen den Namen des 'Απόλλων zur Vergleichnng herbeiziehn. Nach Otfr. Müllers Erklärung, Dorier I. 401, ist Apollon mit Rücksicht auf die Form des Dorischen Dialekts 'Απέλλων der abwendende Gott, indem der Name 'Απ-έλλων abgetheilt wird. 'Ελλω würde dann die Grundform von ἐλαύνω sein. Die Bedeutuug des Namen ist gewiß von O. Müller richtig aufgefaßt, unsicherer die Etymologie selbst. Benfey II p. 371 faßt ihn als den ἀπό-λουων den Reiniger, ältere als den ἀπόλλυων den Zerstörer. Vergleichen wir aber die drei Namen Παλλάς, Πολιάς und 'Απόλλων, so scheint allen dreien dieselbe Wurzel zum Grunde zu liegen. Jedoch läßt sich Πολιάς auch als Stadtgöttin erklären und wäre dann mit Πολιάτις und Πολιοῦχος gleichbedeutend. Da alle drei Namen aber der Urzeit angehören, so möchte es nicht rathsam sein, mit Müller eine Präpositionalzusammensetzung anzunehmen, sondern das Wort 'Απόλλων als ursprünglich schon mit 'A anlautend zu vermuthen, während die übrigen Namen dasselbe eingebüßt haben.

Die entsprechenden Appellativa im Griechischen sind πάλλω, im Lateinischen pellere, ferner βάλλειν, πόλεμος, mit denen die Deutschen Worte intr. fallen, trans. fällen zu vergleichen sind. Im Sanskrit bieten sich zur Vergleichung dar pal und pâl servare tueri, pil conjicere mittere, phal findere, bal und bhil ferire (vgl. Bopp S. Gl. s. v.).

Alle diese Appellativa, deren gemeinschaftliche Wurzel

etwa PAL lauten würde, haben die Bedeutung des Kämpfens und Abwehrens in sich, der sehr wohl zum Begriff der Athene passt, aber ihr ganzes Wesen freilich nicht ausfüllt. Daher führen einem inneren Bedürfniß nach auch beide Gottheiten Beinamen Παλλάς Αϑήνη und Φοῖβος Ἀπόλλων, von denen jener ihrem Lokaldienst, dieser seiner Bedeutung als Lichtgottheit entspricht. Interessant ist die Vergleichung anderer Eigennamen. Dahin gehören die Personennamen Ἀπελλῆς und Ἀπελλή, deren Ursprung auf Apollon zurückzuführen ist, ferner Παλαίμων des Athamas Sohn, der Meergott mit dem Beinamen Melikertes, Παλαιρός Küstenstadt in Akarnanien, Παλαμήδης Sohn des Nauplios von Euboia, Παλλήνη die Makedonische Halbinsel und andere, ferner der Italische Name Appuli und Appulia. Wir erkennen aus dieser Vergleichung, daß der Begriff der abwehrenden Gottheit mit der Küstengegend und deren göttlicher Personification zusammenhängt, da jede Küste als offenes Land im Gegensatz zu Gebirgsländern am meisten des kämpfenden Schutzes bedurfte. Ἀϑήνη die Küstengöttin ist zugleich als Παλλάς abwehrende Schutzgöttin, Παλαίμων, dem die Isthmischen Kampfspiele geheiligt sind, ist zugleich Korinthischer Küstengott und der Sohn des Ἀϑάμας des Lokalgottes für die Boiotischen Kopaisufer. Ferner ist Παλαμήδης der Kriegskunstkundige, so wie der, welcher mit Odysseus um den Ruhm wirbt und ringt, zugleich der Sohn des Nauplios des Euboischen Küstenheros.

In Appuli, Appulia und dem Namen Appulejus ist der Anlaut A noch erhalten, während jetzt im Italienischen das Land Puglia heißt, jedoch scheint das doppelte P hier

eine Präposition als möglich vorauszusetzen. Man könnte den Grundbegriff als Adpulsi die an die Küste getriebenen ansehen, jedenfalls ist aber Appulia der Name eines Küstenlandes. Am wichtigsten ist aber, daß der Name des Germanischen Sonnengottes Baldur heißt und nach dem System der Grimmschen Lautverschiebung grade den Namen Apollo und Pallas entspricht, wie folgende Uebersicht zeigt:

Griechisch P. Ἀπόλλων, Παλλάς.
Niederdeutsch F. Ful, Pful, Phol.
Hochdeutsch B. Baldur.

Abweichende Formen seines Namens sind Paltar und Bäldag und er führt den Beinamen Phol (vgl. Simrock D. Myth. p. 339—341, wo die Umwandlungen dieses Beinamens Phul, Pful, Ful, auch Vol, Våland, Voland aufgezählt werden). Zusammensetzungen mit seinem Namen sind häufig, z. B. Pholsbrunnen, Pfulsdorf, ferner Pfultag. Auch unter den anderen Indoeuropäischen als den Keltischen, Slavischen Religionen finden wir denselben Namen Beal, Bäl, und Zusammensetzungen wie Bealteine, Bäldag ꝛc.

Auch erscheint Baldur im mythologischen Zusammenhang mit dem Symbol des Roßes und dem Citherspiel (vgl. Simrock Deutsche Myth. p. 101 und 339 ff.), so wie durch Verein mit seinem Sohne Brand (Brond, altn. Brands), dessen Name schon die Bedeutung des Lichtwesens in sich schließt, so wie in seiner ganzen milden versöhnenden Natur in gleichem Wesen wie Phoibos Apollon Helios als Sonnengott mit den Sonnenroßen und Vater des Phaeton, sowie als versöhnender Musen- und Heilgott nicht minder,

wie als kämpfender, die Feinde und Ungeheuer vertilgende Gott.

Die Bedeutung des Namens Baldur und Phol, mit denen Simrok p. 103 Goth. balths kühn vergleicht, hängt wohl mit den Appellativen Bolzen und Pfeil zusammen, die gewiß auf dieselbe Wurzel zurückzuführen sind und formell ja den Namen Balder und Phol genau entsprechen. Goth. Balths, Alth. balt, Mhd. bald (noch im Neuhochdeutschen bald mit veränderter Bedeutung erhalten) würde demnach waffengewandt d. h. in abstrakter Form kühn bedeuten, und daher Baldur und Phol also nicht minder begrifflich als etymologisch mit Apollon und Pallas übereinstimmen.

Faßen wir nun das Resultat unserer Forschungen noch einmal zusammen, so finden wir, daß Pallas Athene die durch Kampf schützende Küstengöttin Attikas, und Phoibos Apollon der durch Kampf schützende Sonnengott ist.

Vergleichen wir nun mit dieser etymologischen Deutung ihres Namens den Begriff ihres Wesens. Ihre Bedeutung als specifisch Attische Gottheit liegt wohl so klar auf der Hand, daß wir ihn zu beweisen gewiß nicht nöthig haben. Ihr Wesen als Küstengöttin tritt in ihrem mythologischen Zusammenhang mit Poseidon hervor, als beide im Wettstreit um die Oberherrschaft sie den Oelbaum und er das Roß schuf, sie aber den Siegerpreis davon trug. Sie hat deshalb auch den Namen Ἱππία, und für sie als troische Pallas, in der Form des Palladions verehrt, wird das trojanische Pferd gebaut, das ebenfalls als Waßersymbol dort aufzufaßen ist. Daß aber dieser Zusammenhang mit Poseidon nicht so über-

wiegend ist, geht aus dem Siegerpreis des Oelbaums hervor, der eine chthonische Bedeutung in sich schließt und mit dem Wesen Athenes als Attische Landesgöttin übereinstimmt. Andere Hinweisungen auf ihren Zusammenhang mit Poseidon als Küstengöttin finden wir in ihrem im Boiotischen Küstenlande üblichen Beinamen Ὄγκα, Ὄγγα, Ὀγκαία (vgl. Schwenk Et. Myth. And. p. 179 ff.), der ohne Zweifel mit Ὠκεανός, aqua, amnis (vgl. Pott Et. F. I. p. 109) und Sanskrit ap und âpas zusammenhängt, ferner in ihrem Beinamen Τριτωνίς und Τριτογένεια, dessen gewöhnliche Erklärungsweisen alle falsch sind (vgl. Jacobi M. Wb. p. 157 Anm. Lauer Syst. p. 314—316). Lauer bemerkt ganz richtig, daß der Name einfach die Abstammung bezeichne. Athene war nämlich nach einer anderen Sage Tochter des Poseidons und der Tritonis (Her. IV. 180) und vom Triton auferzogen. Ueberall nun, wo eine Küstengegend ist, kommt der Name Triton bald als Fluß wie in Boiotien, bald als See 2c. und dabei der Cultus der Athene vor.

Lauer legt, wie ich schon oben p. 18 bemerkte, den Grundbegriff ihres Wesens in ihre Bedeutung als Wolken und Wettergöttin (Lauer p. 318). Hierauf weis't die Sage hin, daß Athene aus einer Wolke vom Zeus geboren sei (Aristocles beim schol. Pind. Olymp. VII. 66), ferner ihr Beiname Γοργώ und Γοργῶπις, Γοργοφόνος so wie daß sie das Gorgohaupt auf ihrem Schild trägt, ferner daß sie auch ebenso wie Zeus die Aigis führt (Ilias V 137; XXI. 400; XVIII. 204. Herod. IV. 189. Diod. III. 70. Virg. Aen. VIII. 435. Apollod. II. 4. 3). Beide nämlich, die Gorgo und Aigis sind symbolische Bezeichnungen für die

Wetterwolke, die Aigis durch das Thiersymbol der αἴξ, die Gorgo nach Lauer p. 325 — Nach Schwenk (Et. Myth. And. p. 232) so wie nach Gerhard (Myth. p. 583 §. 584) ist die Gorgo das Sinnbild des Mondes. Der Name Γοργώ, mit γοργός schrecklich zusammenhängend, wird von Benfey Gr. Wörtb. II. auf Sanskrit grĭg oder garğ schreien, drohen, von Pott Et. Forsch. I. 235 und p. 327 auf Sanskrit grî verschlingen zurückgeführt. Nach letzterer Etymologie wäre es ein reduplicirtes Wort und mit dem Lateinischen gula gurges, glutio guttur verwandt. Beide Wurzeln grî und garğ sind wohl mit einander im Zusammenhang und werden wohl durch die Wurzel grî garrire vermittelt. Γοργώ würde demnach als die drohende Verderberin anzusehen sein und zwar nach dem kindlichen Gefühl des Volkes dadurch, daß sie alles Lebendige zu freßen droht. Damit stimmt auch ihre ältere Abbildung mit fletschenden Zähnen und herabhängender Zunge. Alles dieses, so wie auch ihre geflügelte Gestalt scheint mir eher für die verzehrende Wetterwolke als für das milde freundliche Mondlicht zu paßen. Die Sage, daß der Anblick des Gorgohauptes versteinere, ist wohl ohne mythologische Bedeutung und nur eine metaphorische Bezeichnung des großen Schreckens, ebenso wie bei der Niobe die Versteinerung den großen Schmerz bezeichnet.

Als Erdgöttin wird Athene durch ihr Verhältniß zum Hephaistos und zu den drei Töchtern des Kekrops Herse, Pandrosos und Aglauros, so wie durch die Geburt des Erichthonios bezeichnet. Schon der Name, wie ich oben p. 117 schon gezeigt, so wie seine Gestalt halb Mensch und halb Schlange laßen

in ihm die chthonische Gestalt erkennen. Beide aber, Athene die Göttin und Erichthonios der Heros Autochthon, sind speciell attische Lokalgottheiten. Hierher gehört nach meiner Meinung auch der Beiname Glaukopis, der nicht wie Schwenk behauptet (p. 232), ein Mondsymbol, sondern das speciell attische Landessymbol ist, wie das Sprichwort — τίς γλαῦκ' Ἀθήνας' ἤγαγε; — mit der Bedeutung, etwas Ueberflüßiges, von dem Athen schon an sich genug hat, bringen, hinlänglich deutlich macht (vgl. Aristoph. Aves. 301, 1106 und schol. Luc. Nigr. 1). Die Eule war ein in Attika vorherrschend einheimisches Thier und als solches auch das Symbol der Landesgottheit Athene. Auf einer Candelaberbasis (Annal. d. I. II. tf. E. Otfr. Müller D. a. K. II. ff. XXII. 242) finden wir auf der einen Seite den Helm, auf der zweiten den Erichthonios (nach Müller und Wieseler Triton) mit Schlangenfüßen, und auf der dritten die Eule als Symbole der Athene.

Faßen wir nun die verschiedenen Seiten im Wesen der Athene zusammen, so erkennen wir, daß dieselben nicht so in einen Begriff zusammengezogen werden können, wie bei anderen Gottheiten als Hestia, Poseidon, Demeter 2c. Sie ist nämlich als dritte ergänzende Gottheit zu Zeus und Hera nicht allein älter, sondern auch deshalb allgemeiner als die übrigen Gottheiten gehalten nach dem natürlichen Verhältniß, daß bei der Spaltung aus der Person des Zeus, je älter und weniger extensiv sie war, desto allgemeiner und intensiver auch die daraus hervorgehende Persönlichkeit sein mußte.

Wir erkennen daher in Pallas Athene folgende verschiedene Seiten ihres göttlichen Wesens:

1) eine chthonische Gottheit im Zusammenhang mit Erichthonios und Hades (vgl. Gerh. M. §. 253. 5.)
2) eine ouranische Gottheit als Trägerin des Aigis und Gorgo und im Zusammenhang mit Herse und ihren Schwestern.
3) eine thalassische Gottheit im Zusammenhang mit Poseidon und als Küstengöttin.
4) eine durch Kampf schützende Gottheit.
5) eine lokale Landesgöttin in Athen und Attika.
6) eine alles Tüchtige, sei es geistig oder körperlich, schützende Gottheit.

In letzterer Auffaßung ist sie im populairen mythologischen Bewußtsein als Göttin der Weisheit am bekanntesten geworden, während die bildende Kunst ihre Bedeutung als Kampfgottheit am meisten hervorhob.

Ebenso verschieden, wie ihr Wesen, sind auch ihre Beinamen, wobei die Eigenthümlichkeit ist, daß wir für einen allgemeinen chthonischen Begriff keine eigentliche Bezeichnung finden. Von ihrem Hauptnamen dagegen beginnend, finden wir erstens in Glaukopis Athene die attische Landesgottheit und zugleich die Küstengottheit bezeichnet. Es scheint daher der chthonische Begriff der Athene sich hauptsächlich in der attischen Lokalität ausgesprochen zu haben. Zweitens laßen uns die Benennungen Onka, Hippia und Tritogeneia sie mit Bezug auf die Gewäßer erscheinen, während drittens Gorgopis und Hellotia ihre Bedeutung als Wolkengöttin angeben.

Hellotia ist freilich von einigen (vgl. Lauer p. 323) auf ihren Begriff als Mondgöttin bezogen, der dann also o'

der siebente ihres Wesens erscheinen würde. Nach Anderen hängt aber Hellotia mit Helle und Phrixos zusammen, die beide als Wolkengestalten aufgefaßt werden. Phrixos bedeutet nach Pott Et. F. II. 406 nichts anderes als Widder und ist mit hircus verwandt, bei dem die Gutturalaspirata statt der labialen eingetreten ist. Nach andern (vergl. Preller Myth. II. p. 210 Anm.) ist es der Regenschauer. Was nach der letzteren Etymologie real bezeichnet wird, würde durch jene symbolisch ausgedrückt. Helle wird nun bald mit Selene, bald mit ἕλος Sumpf zusammengestellt, und bald ebenso wie Hellotia als Mondlicht, bald als die aus dem Sumpf entstandenen Dunstwolken aufgefaßt.

Viertens wird sie als kämpfende und schützende Gottheit durch Pallas, Nike und Promachos bezeichnet, und daran knüpft sich zugleich ihre Benennung als Athenische Stadtgöttin Polias, Poliouchos, ferner die allgemeinen Benennungen Soteira, Meter, Akria ꝛc.

Endlich zeigen uns Beinamen wie Ergane, Hygiea, Alea, Amboulia, Alkis, so wie die Sagen, daß sie den Achilleus, Herakles, Daidalos, Odysseus, Telemachos u. a. beschützt, das Argoschiff bauen hilft: wie eben auch das ein Grundzug ihres Wesens ist, alles Tüchtige, geistig und körperlich Edle durch ihren Schutz zu fördern und zu segnen. Aus diesem Zug ihres Wesens können wir es uns auch erklären, daß ihre Persönlichkeit am wenigsten durch die Frivolität späterer Dichter entstellt, und ihre mythische Jungfräulichkeit auch selbst von diesen nie verletzt ist. Diese Jungfräulichkeit, durch den Beinamen Parthenos und den Tempel Par-

thenon bezeichnet, geht daraus hervor, daß ebenso, wie ich es oben bei p. 135 bemerkte, das chthonische Element, dessen Aeußerung die Zeugung ist, in ihr allmälig zurücktrat. Die ältere Mythologie kennt diese Jungfräulichkeit nicht, und paart sie deshalb mit Hephaistos dem Gott des Feuers, so daß bei diesem Verein aus dem erregenden Feuer Hephaistos und der empfangenden Erde Athene der Erdgeborene Heros Autochthon Erichthonios entsteht. Auch ihr Verhältniß zu Herakles und Hades ist wohl als ein geschlechtlich zeugendes anzusehn (vgl. Gerhard Auserlesene Vasenbilder II. Tf. 142, 144, 145, 146, 147. p. 176—182).

Geschwisterliche Spaltung des Zeus ohne geschlechtliche Beziehung.

Zeus, Poseidon und Hades.

Ich bemerkte schon oben p. 104 und 105, wie Zeus zuerst in der zweifachen, dann in der dreifachen Form als Ouranios, Chthonios und Thalassios gedacht und auch abgebildet worden, und wie sich daraus nachher in genealogischer Form die Trias der Brüder Zeus, Poseidon und Hades entwickelt habe, von denen jener Zeus die Luft in ihrem Verhältniß zu Erde und Meer, und somit auch die oberste Stelle unter den drei Brüdern vertrete.

Poseidon.

Poseidon nun vertritt in seiner Persönlichkeit das Meer. Darauf deutet auch sein Name. Vielfache Etymologien desselben sind aufgestellt: von Forchhammer, Hellenika p. 52, der den Namen Poseidon im Zusammenhang mit

Ennosigaios betrachtet. Er nimmt als ursprüngliche Formen für die beiden Namen an Ποτει-δᾶν und Ἐννοσι-δᾶς, und zwar so, daß δᾶ eine Umwandlung für γῆ ist, und demnach Ποτει-δᾶν der Erdtränkende und Ἐν-νοσι-δᾶς der Erdnetzende ist. Ich erklärte mich schon oben bei Betrachtung des Namens Δημήτηρ gegen diese Hypothese der Umwandlung von Γῆ in Δη und daher verliert die ganze Etymologie ihren Halt.

Pott Etym. Forsch. I. 92. 242. II. 31 ist darüber nicht entschieden, ob er ebenfalls Ποτειδᾶν als Urform annehmen soll, hält aber dann die erste Silbe für die alterthümliche Form der Präposition πρός, im andren Fall, daß Ποσειδῶν die ältere Form ist, erkennt er darin das Substantivum πόσις. In beiden Fällen wird also abzutheilen sein Ποτ-ειδᾶν und Ποσ-ειδῶν. Im zweiten Theile des Namens sieht er nun eine Ableitung der Wurzel und, die wir in ὕδωρ unda Waßer, Water u. a. wiederfinden, jedenfalls eine sehr geistreiche Erklärung, nach welcher Ποσειδῶν Herr der Wogen und Ποτειδᾶν der Heranwogende bedeuten würde. Ich kann mich jedoch nicht entschließen, bei einem der ältesten Götterwesen an eine Zusammensetzung des Namens zu glauben, und schließe mich der Ansicht von Schwenk Et. Myth. And. p. 186 —188 an, nach welcher Ποτειδᾶν die ältere und Ποσειδῶν die jüngere Form Ableitungen von πόντος das Meer sind, wonach ιδων demnach die Endung wäre, welche die Ableitung bezeichnete. Vgl. auch Panofka, vom Einfluß der Gottheiten auf die Ortsnamen p. 11, wo auch die mit Poseidons Wesen im Zusammenhang stehenden Ortsnamen Potidaia und Potidania auf die ältere Form Ποτειδᾶν hinweisen. Ἐνοσίχ-

χθων, Ἐννοσίγαιος, Ἐννοσιδᾶς hängen nach meiner Meinung mit dem Beinamen des Ares Ἐνυάλιος und seiner Tochter Ἐνυώ zusammen.

In den beiden ersten Namen liegt die Zusammensetzung klar vor und Ἐννοσιδᾶς ist eine Ableitung wie Ποσειδῶν. Schwierig ist es, die Bedeutung des ersten Wortes zu ermitteln, das fast ganz vereinzelt dasteht. Nur ἔννοσις oder ἔνοσις Erschütterung übersetzt (vgl. Hes. theog. 681. 849), ist damit zu vergleichen und die Namen Ἐνυώ und Ἐνυάλιος.

Ich führe sie zurück auf die Wurzel naç, die bald intransitiv als perire mori, bald trans. als delere, exstinguere erscheint (vgl. Bopp Sanskrit-Glossar p. 192.), und im Lateinischen als nex, necare, nocere, im Griechischen in νόσος, νικάω, νέκυς, νεκρός erscheint. Dieselbe ist nach Pott Et. F. I. p. 160 und p. 267 zusammengesetzt ans der Wurzel as deponere abjicere (vgl. Bopp Gloss. p. 24) mit dem Präfix ni lautet also eigentlich njas, und bedeutet eigentlich zu Boden werfen. Diese Etymologie passt nun sehr wohl zu der üblichen Uebersetzung von ἔννοσις Erschütterung und von den Beinamen Ἐννοσί-γαιος, Ἐννοσί-χθων Erd-Erschütterer und Ἐννοσίδᾶς Erschütterer, und zwar ist im Griechischen das Wort durch das Präfix ἐν verstärkt.

Ebenso gut passt diese Etymologie aber auch zum Begriff von Ἐνυώ und Ἐνυάλιος den verderbenden Schlachtengottheiten. Auch diese sind eigentlich Ἐννύω, Ἐννυάλιος zu schreiben. Die Inschrift auf der oben p. 119 erwähnten Vase lautet ΕΝΕΥΑΛΙΟΣ, worin wir die Spuren der ursprünglichen Zusammensetznng ni-as erkennen. Das Σ ist in diesem Namen in Λ verwandelt. Nicht zu verwechseln ist dieser

Name mit dem anderen Namen des Poseidon εἰνάλιος oder ἐνάλιος von ἅλς das Meerwaßer. Das Roß als Waßersymbol so wie alle Meerthiere sind ihm heilig. In dem Begriff des Dreizack liegt wohl keine tiefere mythologische Symbolik, sondern nur die äußere praktische Bedeutung für den Fischfang, die es zum Hauptattribut des Poseidon machte.

Hades.

Wie der Zeus Ouranios seine Herrschaft im Reiche des Lichts, im überirdischen Theile der Welt inne hatte, so hatte der Zeus Katachthonios das Reich der Dunkelheit unterhalb der Erde in seiner Macht, und entwickelte sich zu einem besondern in genealogischer Form als Bruder des Zeus benannten Gotte Hades. Die Griechische Sprache hat zwei Formen für seinen Namen ausgebildet, eine kürzere Ἀΐδης und eine längere Ἀϊδωνεύς (vgl. Schwenk Et. Myth. And. p. 134, wo noch andere Formen als Ἀΐδης und eine ungebräuchliche Bildung Ἄϊς nach dem Genitiv Ἄϊδος construirt aufgeführt werden). Benfey I. p. 370 und Schwenk p. 134 erklären die Bedeutung des Namens, indem sie als seine ursprüngliche Form ἈFιδης annehmen und ihn auf die Wurzel Fιδ ἰδεῖν sehen zurückführen. Darnach hieße Ἀΐδης der Unsichtbare, was seiner Bedeutung als des Unterirdischen allerdings entspricht.

Jedoch scheint mir solche negative Form für einen Namen nicht recht passend, so wie auch die im Gegensatz zu dieser Namendeutung sichtbare bildliche Darstellung einige Bedenken gegen Benfeys und Schwenks Meinung aufzustellen.

Nach meiner Ansicht hat der Name im Anlaut ein Di-

gamma verloren und lautete ursprünglich Ϝαΐδης oder Ϝαΐδων und hängt mit αἰδώς, αἴδομαι und αἰδέομαι zusammen, die auch alle ein Digamma verloren haben. Darnach wäre Hades der ehrfurcht erweckende mit Scheu zu betrachtende Gott, welche Bedeutung eben so gut zu seinem Wesen paßt. Darnach wäre die Art seiner Benennung ähnlich der, unter welcher die Erinnyen in Attika auftreten und wie sie im Oidipous von Kolonos v. 39 ff., 84 ff. genannt werden.

Neben dieser seiner im Namen Hades bezeichneten Bedeutung als Gott der Unterwelt wird ein anderes Moment seines Wesens, das mit dem der Demeter und Kora eng verwandt ist, durch den Namen Plouton angedeutet, der ihn, ohne daß es einer etymologischen Erklärung bedurfte, als chthonischen Gott reichen Erdsegens benennt.

Die Örtlichkeit seines Reiches wird durch die beiden Namen Τάρταρος und Ἔρεβος ausgedrückt. Letzteres wird von Pott Et. Forsch. I. 112, Benfey II. 313, Schwenk p. 136 mit ὄρφνη, ορφνός Finsterniß in Verbindung gebracht. Ich hätte nichts dagegen, wenn nicht eine andere Erklärung mir näher zu liegen schiene, nach der Ἔρεβος dann nichts anderes als die reduplicirte Form Τάρταρος (vgl. meine Auseinandersetzung oben p. 73 ff.), als nämlich Reich der Finsterniß bedeuten würde.

Nach meiner Ansicht findet nun zwischen Ἔρεβος und Τάρταρος ein ähnliches Verhältniß, wie zwischen den andern oben p. 69 ff. angeführten, einerseits mit einem Vokal, andererseits mit T anlautenden Worten statt. Τάρταρος ist der als schlechter und schrecklicher gedachte Raum jenseits, während Ἔρεβος der diesseitige mehr begünstigte Raum ist.

Dies stimmt auch sehr wohl zu der lokalen Anordnung beider Orte nach den uns bekannten mythologischen Quellen (vgl. Jacobi Mth. Wörtb. p. 364 ff), wo Erebos ein Raum am Eingang des Hades ist, den die Seelen der Verstorbenen durchschreiten müßen um zum Hades zu gelangen, während Tartaros ein Ort der Finsterniß, abgesondert vom Hades ist, in dem die bestraften Sterblichen gefangen sind. Ἔρεβος hängt nun nach meiner Meinung etymologisch mit ἔραζεν, also auch mit Erde und Hera zusammen. Es liegt also in dem Namen die unterirdische Bedeutung ausgesprochen. Ob nun das Suffix βος mit βαίνω oder der Sanskritwurzel bhû sein, die im Lateinischen in den Verbalableitungen ama-bam, ama-bo erscheint, zusammenhängt, wage ich nicht zu entscheiden. Im ersten Falle würde sich βος dann auf das Wandeln der Seelen durch die unterirdischen Räume beziehn.

Ueber die andern Persönlichkeiten, welche den Hades in seinem Reiche umgeben, werde ich später handeln.

Elterliche Spaltung des Zeus in descendenter Folge.

Zeus {
- Hera — Hephaistos und Ares.
- Maia — Hermes.
- Leto — Phoibos Apollon, Artemis Hekate.
- Leda — Dioskouren.
- Semele / Demeter } — Dionysos.

Hephaistos.

Hephaistos ist die Personification des Feuers als

brennendes schmelzendes Element, im Gegensatz zu Hestia, welche das freundliche wärmende Feuer des Herdes vertritt.

Aus der Person des Zeus hat sich die leuchtende Kraft ausgeschieden, um sich in Hephaistos und Hestia als Feuer, in Apollon und Artemis als Licht und in Ares als verderblicher Blitz zu fünf verschiedenen Persönlichkeiten zu gestalten.

Der Name des Hephaistos wird schon von den meisten Etymologen (vgl. Schwenk Et. And. p. 167. Lauer Syst. p. 381. Gerhard p. 417) auf die Wurzel *φάω*, *φαίνω* zurückgeführt. Nur macht das anlautende Ἡ Schwierigkeit. Um diese auszugleichen, sind eine Menge sonderbarer Vorschläge gemacht. Schwenk läßt es nur einen Vorschlag sein. Pott Et. Forsch. I. 250, Benfey I. 260. 267 erklärt den Namen für zusammengesetzt aus *ἅπτειν* — *αἰστός*, das mit *αἴθειν* brennen und Αἴτνη dem feuerspeienden Berge zusammenhänge und also Feuer bedeute. Ἥφαιστος wäre demnach der Feuerfänger. Ich habe mich schon oben p. 150 bei dem Vorschlag, Ἀΐδης in Ἀ-Fίδης zu trennen, gegen solche Annahme von Zusammensetzungen uralter Eigennamen erklärt und wundere mich, wie niemand von den Erklärern den einfachsten Weg eingeschlagen hat. Ich erkenne in Ἥφαιστος eine reduplicirte Form, die eigentlich Φήφαιστος lauten sollte, aber nach dem bekannten Griechischen Sprachgesetz von Φ zum Spir. Asp. abgeschwächt werden mußte. So bezeichnet denn sein Name nichts anderes als den Begriff des Feuers, das sein Wesen ausmacht. Seine Begleiter sind die Kabeiren, deren Namen schon an und für sich ihre Verwandtschaft mit *καίω* *καύω* ursprünglich ΚΑFω brennen, angibt und

sie als Feuerwesen bezeichnet. Auch der Titane Κοῖος entspricht wahrscheinlich nach seiner Namensform dem Hephaistos (vergl. oben p. 86). Aus diesem seinem Begriff als Feuergott geht auch seine Bestimmung als Schmiedegott und Metallkünstler hervor. Hier stehen ihm zur Seite die Telchinen und Daktylen, deren Namen Schmelzer und Fingergewandt bedeuten. Auch Ἀμφιγυήεις wird von einigen als gewandt ambiguus angesehen und auf seinen Begriff als künstlichen Metallbildner bezogen, obwohl die gewöhnliche Meinung in diesen Namen Ἀμφιγυήεις und Κυλλοποδίων die Bezeichnung des Hinkens sieht, das aus seinem Fall vom Himmel auf Lemnos hervorgegangen war.

Seine Bedeutung als Feuergott bringt ihn aber noch in verschiedene Beziehungen zu anderen Elementen und deren Personificationen. Daß er den Hammer führt und mit diesem dem Zeus zur Athene-Geburt das Haupt öffnet, ferner daß er vom Himmel auf Lemnos herabfällt, sind Zeichen, daß sein Wesen ursprünglich mit dem Feuer des Himmels, dem Blitz, verwandt war. Auch chthonisches Wesen ist in ihm, da ja eine Menge Landes vulkanischen Ursprungs ist. So steht er den feuerspeienden Bergen vor und wohnt im Aitna mit den Kyklopen, die als Verfertiger des Blitzes ebenfalls halb ouranische, halb chthonische Wesen sind, so ist sein Dienst mit den Kabeiren auf Lemnos und Samothrake heimisch, die beide vulkanischer Natur sind. Sein Verhältniß zur Athene, der Atthis substituirt wird und mit der er den Erichthonios zeugt, zeigt uns ebenfalls seine chthonische Bedeutung, die auch in seinem Phallossymbol bezeichnet wird (Gerh. Myth. §. 391 ff.). Ueber sein Verhältniß zu Pro-

metheus und Daidalos werde ich im zweiten Theile bei den Heroen reden.

Ares und Hermes.

Die Personification des verderbenden tödtenden Blitzfeuers ist nun Ares. Er bildet den Gegensatz zu dem milden befruchtenden Hermes. Beide, obwohl von verschiedenen Müttern, Hera und Maja, geboren, sind nur mit und neben einander zu erkennen und zu erklären. Auch ist das Wesen der Maia, deren Namen nichts anderes als Mutter bedeutet, fast mit Hera der Mutter Erde identisch. Ihre Namen sind alle beide von jener schon oben genannten Wurzel VAR abzuleiten, beide haben im Anlaut ein Digamma verloren und lauteten ursprünglich Fάρης und Fερμῆς. Wie beide ursprünglich nur als Eine Person aus dem Wesen des Zeus entstammen, so bezeichuen auch beide Namen denselben Begriff des vom Himmel Herabströmens, der sich in Ares zur verderbenden Wetterwolke und Blitz, in Hermes zum milden befruchtenden Thau und Regen umgewandelt hat. Ihre verwandte Natur erkennen wir am deutlichsten aus den weiblichen Wesen, die ihnen zur Seite stehen.

Hermes vermählt sich mit Herse (Ov. Met. II. 710—835) und Pandrosos (Pollux. Onom. 8. 9. 103 p. 921), Ares mit Aglauros oder Agraulos (Apollod. III. 14. 2). Alle drei sind Töchter des Kekrops und der gleichbenannten Mutter Agraulos. Her-mes verhält sich zu Her-se wie Dio-s zu Dio-ne. Es ist derselbe Name nur mit männlicher und weiblicher Endung wie Atha-mas und Athe-ne. Auch der Name der Schwester Pandrosos hat dieselbe Be-

deutung, nur ist derselbe durch die Vorsetzung des πᾶν verallgemeinert, so daß Herse Thau und Pandrosos Allbethauend bedeutet. Ein ähnliches lautliches Verhältniß wie zwischen ἔρση und δρόσος besteht im Deutschen zwischen dem auf dieselbe Wurzel zurückzuführenden Reif, Reifen und Traufe, Triefen, wo auch der Dentallaut bei dem letzteren Worte vorgetreten ist (vgl. Benfey II p. 350). Agraulos die Geliebte des Ares ist, wenn wir Ἄγλαυρος als die richtige Form auffaßen, Thauglanz, oder wenn wir Ἄγραυλος (auch Ἀγραυλίς kommt vor als Tochter der Mutter Ἄγραυλος) an deren Stelle annehmen, entweder Ackerthau oder von der Bedeutung die Nacht auf dem Felde weilen ἀγραυλέω Nachtthau d. i. Reif. Den Zusammenhang des Ares und der Agraulos zeigt auch der alte attische Ephebeneid ἴστορες θεοί Ἄγραυλος Ἐνυάλιος Ἄρης Ζεύς (vergl. Schneidewin Phil. IV 455. Keil Allg. Lit. Z. 1848, p. 268). Ich zeigte schon oben wie die Namen Pallas Athene und Phoibos Apollon neben der Bezeichnung ihres natürlichen Wesens Athene und Phoibos noch den Begriff des Kämpfens enthalten in Pallas und Apollon. So finden wir auch bei Ares und Hermes neben diesen ihr natürliches Wesen bezeichnenden Namen Wetterstrahl und Himmelsthau die Namen Enyalios und Argeiphontes.

Der Name Enyalios, den ich schon oben p. 149 mit Ennosigaios in Verbindung gebracht habe und der den Begriff seines natürlichen Wesens mit seiner Bedeutung als Kampfgott auf sehr einfache Art vermittelt, bezeichnet ihn eben als den die Menschen erschütternden und verderbenden Kampfgott im Gegensatz zu Apollon und Pallas, die zwar auch als kämpfende aber nur als schützende und abwehrende

Gottheiten dargestellt werden. Schon die Ilias aber bezeichnet den Ares als den, der am Mord und Toben des Kampfes an und für sich Gefallen findet, daher kommt es auch, daß er unter den 12 Olympischen Göttern die wenigst bedeutende Stellung einnimmt. Ueber seine beiden Namen Briareus nnd Bassareus vgl. Schwenk und Welker Et. And. p. 309 ff. Anm. Sie sind entweder entstellte reduplicirte Formen von Ares oder orientalischen Ursprungs. Sein Verhältniß zu Aphrodite ist wohl ein Ergebniß späterer frivoler Mythologie und scheint mehr aus dem Gegensatz beider Persönlichkeiten ebenso wie die Ehe zwischen Hephaistos und Aphrodite entstanden zu sein (vgl. Gerh. Myth. §. 353).

Hingegen möchte zwischen Hephaistos und Ares eine nähere Beziehung obwalten, indem dieser als Feuer des Himmels, jener als Feuer der Erde aufgefaßt und auf solche Weise mit einander verwandt gedacht werden, worauf sich vielleicht die schon oben p. 119 und 149 erwähnte Kampfscene bezieht, wo sie bei der Feßelung der FHPA als ΔΑΙΔΑΛΟΣ und ΕΝΕΤΑΛΙΟΣ auftreten (vgl. Otfr. Müller D. a. K. II. 18. 195).

Hermes nun tritt ungeachtet seines milden beglückenden Wesens doch durch seinen Beinamen Argeiphontes als Kampfgott auf. Wenn wir aber den Namen Tödter des Argos betrachten, so liegt darin einerseits nur ein specieller Kampf und anderseits nichts anders als sein natürlicher Begriff, der schon im Namen Hermes ausgesprochen ist, ausge drückt. Argos ist nach seinem Beinamen Panoptes der allsehende allleuchtende gestirnte Himmel. Nach Lauer Syst. p. 229. tritt ihm Hermes nun als Taghimmel gegenüber und läßt als solcher den gestirnten Nachthimmel verschwinden

und befreit auf solche Art auch die Io, die Personifikation des Mondes, von der Bewachung der Sterne. Eine andere Möglichkeit wäre auch die, daß Hermes als Personifikation der Regenwolke den Anblick der Gestirne verhülle. Der Widder, mit dem Hermes in unendlich mannigfaltiger Art zusammen erscheint, und von dem sein Name Κϱιοφόϱος herrührt, ist das Symbol für seinen Begriff als Gott der Regenwolke und des befruchtenden Erdthaues. Ebenso ist der Beutel, den er trägt, und den er auf Kunstwerken in den Schoß der Demeter ausschüttet (M. D. a. K. II. 330), ein Symbol dieser Regen- und Thaubefruchtung der Erde.

Der Beiname nun, der die ethische Seite des Hermes bezeichnet und etwa dem Beinamen des Hephaistos Amphigyeeis entspricht, sofern wir ihn als ambiguus kunstgewandt auffaßen, ist Diaktoros nach Benfey II. 22 mit Diakonos verwandt. Hermes wird durch ihn als der Bote und Diener der Götter bezeichnet, und aus diesem Grundbegriff gehn alle seine übrigen ethischen Eigenschaften hervor, als Gott des Handels und Wandels, der Heerden und Kinderpflege, z. B. des Dionysos, der List, der Ueberredung, der Erfindung, der Wege, Märkte, der Gymnastik, des Friedens, Befreiung u. a. Hervorgegangen scheint sowohl die ethische Grundbedeutung des Diaktoros, als auch alle Detailbildungen seiner Persönlichkeit aus der Beweglichkeit des Wolkenhimmels und der ununterbrochen stattfindenden Verbindung zwischen dem Dunstkreis des Himmelsgewölbes und der Erde. Darum trägt Hermes auch Flügelhut und Flügelschuhe, um an die Bewegung der Wolken zu erinnern. Darum ist er auch Χϱυσσόϱϱαπις, der den Stab (ϱάβδος, σκῆπ-

τρον, κηρύκειον, caduceus) trägt. Dieser ist gewöhnlich mit Binden, später auch mit Schlangen umwunden, welche letztere aus einem Mißverständniß der gewundenen Binden entstanden sind. Dieser Stab ist das Symbol seiner vielseitigen Kraft und Macht und also ein Zauberstab, der seine ganze Thätigkeit in einer äußeren Form vermittelt, und je nach seiner verschiedenen Verrichtung bald als Heroldsstab, bald als Friedenspalme, bald als Hirtenstab aufzufaßen ist. Vergleichen wir das Wesen des Ares und des Hermes mit einander, so erkennen wir in jenem eine für eine einzelne Thätigkeit ganz bestimmt ausgeprägte Person, während Hermes einen sehr allgemeinen und darum auch sehr vielseitigen Wirkungskreis hat. Indem nun Ares als eine Spaltung aus dem Wesen des Zeus nach Einer Seite hin erscheint, so kann man den Hermes als ein Abbild des ganzen Wesens des Zeus in kleinerem Maßstabe auffaßen. Ueberall, wo Zeus als erhaben über den natürlichen und ethischen Mächten thronend gedacht wird, da bewegt sich Hermes als sein Bote und Diener innerhalb derselben natürlichen und ethischen Thätigkeit, und steht ihm dem anordnenden erhabenen Vater gewißermaßen als ausführender jugendlicher Sohn gegenüber. Mit diesem Verhältniß zwischen Zeus und Hermes stimmt auch die Auffaßung des Hermes in einer dreifachen Gestalt als Ouranios, Katachthonios und Thalassios überein, die ihn auf diese Art ebenfalls mit Zeus in Uebereinstimmung bringt (Serv. Virg. Aen. I. 301. IV. 577. Eustat. ad. Hom. p. 561. 34. Tzetzes Lyc. 674, vgl. oben p. 104—106). Nur dann, wenn wir diese allgemeine Bedeutung des Hermes uns vergegenwärtigen, können wir ihn als

Psychagogos und Psychopompos und Oneiropompos (Eustat. a. Hom. p. 1574. 36.) begreifen, welche Thätigkeit nach meiner Meinung weder in seinem übrigen natürlichen noch ethischem Wesen liegt, obwohl sie von Preller Myth. p. 253 u. a. als eine rein chthonische aufgefaßt ist. Er ist hier auch Ausfluß oder Vollstrecker des Willens des Zeus. So bringt er den Menschen die Träume, die man dem Zeus zuschreibt, so führt er die Psyche in den Hades als Psychopompos, und befreit dieselbe aus dem Hades als Psychagogos. Auf diese Art unterscheidet Müller (Arch. d. K. §. 381. 4. D. a. K. II. tf. XXX. 329—333) seine Thätigkeit, indem er ihn beim Hinabführen der Psyche in den Hades Psychopompos nennt, davon aber ein besonderes Amt des Psychagogos trennt. Diese Benennung bezieht sich auf mehrere geschnittene Steine (D. a. K. II. 332. 333. Lipp. Dakt. Suppl. 204 — 206. Impront. gem. d. Inst. I. 12. 36. III. 7. 8.) Auf drei Monumenten (D. a. K. 332. Lipp. Suppl. 204 — 206) erhebt sich der Körper des Verstorbenen aus der Erde, und Hermes steht mit dem Stabe über ihn gebeugt. Wir würden über diese Darstellung noch nicht ganz im Klaren sein, wenn nicht der vierte Stein (D a. K. 333. Impr. I. 36) die übrigen Darstellungen erklärte. Hier steht Hermes über einem Aschenkrug gebeugt, ans dem sich der Körper des Verstorbenen erhebt. Ueber demselben schwebt die Psyche in Gestalt eines Schmetterlings, welche vom Hermes durch die Bewegung der Hand auf das Haupt des Todten niedergelaßen wird, dieser selbst streckt die Hand sehnend nach der Psyche aus. Man kann nach meiner Meinung in dieser Darstellung nichts anderes sehen, als eine Wiederbele-

bung oder Auferstehung des Verstorbenen. Der todte Körper erhebt sich durch die Einwirkung des Hermes auf den drei ersten Steinen aus der Erde, auf dem vierten aus dem Aschenkrug (jene Darstellung entspricht der Sitte des Begrabenwerdens, diese der Sitte des Verbrennens), bei jenem wird die Belebung ohne ein äußeres Moment der Darstellung nur durch den Stab vollbracht, bei letzterem wird sie äußerlich durch den geflügelten Schmetterling vorgestellt. Wesentlich muß hervorgehoben werden, daß die sich aus der Erde erhebende Gestalt nicht die Psyche, sondern der Körper des verstorbenen Menschen ist, der die Psyche erst durch Hermes aufnehmen soll. Dies geht theils aus der Erscheinung des Körpers und Schmetterlings neben einander, theils daraus hervor, daß die Psyche, wenn auch nicht immer in der symbolischen Gestalt des Schmetterlings, so doch wenigstens geflügelt oder verhüllt erscheint.

So finden wir sie auf dem Sarkophagrelief des Protesilaos und Laodamia (Millin G. M. CLVI. 561) verhüllt, ebenso auf dem Hadesrelief (Millin G. M. XLVI. 343) verhüllt, dagegen auf zwei anderen Reliefs, die das Menschenleben in einer Reihe von Bildern veranschaulichen (Millin G. M. XCII. 382. u. XCIII 383, Müll. D. a. K. I. Tf. LXXII. 405) geflügelt und in allen vier Darstellungen von Hermes geführt, und zwar zur Unterwelt. Einem Leichnam gegenüber befindet sich Hermes bei Gerhard Etr. Spieg. I. 57.

Es frägt sich aber, wohin Hermes auf den anderen Darstellungen der geschnittenen Steine die mit dem Körper verbundene Psyche d. h. den wiederbelebten Menschen führen will. Hier sind zweierlei Fälle möglich, entweder daß man den Auf-

enthalt im Hades ähnlich wie das Fegefeuer als eine Zwischenzeit, als einen Uebergang vom irdischen Leben zu einem höheren Zustande dachte und dieses wäre das Elysion, wohin Menelaos und Rhadamanthys nach ihrem Tode kommen, oder daß man nach Orphischer und Pythagoreischer Lehre eine Seelenwanderung, Wiedergeburt oder Palingenesie annimmt, wonach Hermes hier im ersten Fall den Menschen aus dem Hades ins Elysion, im zweiten wieder auf die Erde zurückführt, um dort entweder unter derselben oder einer neuen Persönlichkeit wieder aufzutreten.

Aus diesem Begriff des Psychopompos und Psychagogos entwickelt sich endlich auch die allgemeine Bedeutung des Hermes als Schutzgott des Menschen, der ihm schon bei seiner Geburt als helfender Gott wie auch ferner im ganzen Leben zur Seite steht, und dann ihn auch zuletzt in den Hades führt und wenn der Fall eintritt, wie bei Alkestis, Eurydike, Protesilaos und Laodamia, Persephone u. A. ihn auch von da wieder zurück auf die Erde bringt, kurz überall als sein schützender Begleiter und Hort auftritt (vgl. Millin G. M. XCII. 382, XCIII 383). Als solcher wird er auch mit Herakles zusammengestellt, der ihm in dieser Beziehung ähnlich ist (vgl. Millin G. M. CXXVII 475), wo beide neben einander als schützende Gottheiten dargestellt sind.

Phoibos Apollon and Artemis Hekate.

Ich betrachte beide Lichtgottheiten zusammen, weil ihre geschwisterlich geschlechtliche Spaltung wohl ziemlich gleichzeitig mit der Ausscheidung ihres Lichtwesens aus der allgemeinen Persönlichkeit des Zeus vorgegangen ist. Ihre Ge-

burt von der Leto, der Personifikation der Nacht (vgl. oben p. 130 ff.), stellt sie im Gegensatz zu dieser dar. Sie sind von Zeus und Leto, von Licht und Finsterniß geboren. Dieser Gegensatz zur Nacht tritt auch im Mythos der Niobe hervor, die, wie oben gezeigt (p. 130), ebenfalls eine Personifikation der Nacht ist. Deshalb müßen den Lichtgottheiten die Kinder der Nacht unterliegen, was mythologisch so ausgesprochen ist, daß Apollon und Artemis die Niobiden tödten. Die Namen der Niobiden (vgl. Jacobi Wtb. p. 653 Anm.) scheinen allgemein und ohne Beziehung auf ihre Natur als Nachtwesen zu sein.

Ich nehme das Wesen des Lichts als die Grundbedeutung beider Gottheiten an, daneben aber als eine andere Seite ihres Wesens den Begriff des schützenden abwehrenden Kampfs. Ihre Bedeutung als Lichtgottheiten liegt in den Namen Phoibos und Artemis. Daß dieser Begriff in Phoibos klar zu Tage liegt, habe ich schon oben p. 139 bei Vergleichung der Namen Pallas und Apollon auseinandergesetzt und wird auch wohl von Niemand bezweifelt.

Schwieriger ist die Deutung des Namens Artemis. Einige durchaus irrige Etymologien führt Gerhard Myth. p. 336 §. 328 1, Lauer System p. 287. ff., Schwenk And. p. 218, p. 263. an.

Am passendsten erscheint noch die Erklärung von Pott Et. F. 1. p. 101, welcher Ἄρτεμις als ἡ ἀέρα τέμνουσα, das bedeutet: der wandelnde Mond, erklärt. Pott hat das Richtige gefühlt, aber nur in der Anwendung gefehlt. Ἄρτεμις hat ebenso wie Ἄρης, Ἑρμῆς, Ἥρα ein Digamma verloren und hieß ursprünglich Ϝάρτεμις, welcher Form lautlich im

Lateinischen Vertumnus entspricht, und die aufs genaueste mit der Sanskritwurzel vrit oder vart (ire versari) zusammenhängt. Demnach bedeutet Ἄρτεμις die Wandelnde, wodurch der am Himmel auf- und untergehende Mond ebenso bezeichnet wird wie durch Hyperion die Sonnengottheit, und durch Amphion ein anderes Lichtwesen.

Wie das Wesen des Apollon als Kampfgott durch diesen ursprünglich Ἀπέλλων lautenden Namen ausgedrückt ist, das habe ich schon oben p. 138—141 bei der Vergleichung von Pallas und Apollon auseinandergesetzt. Der entsprechende Name, den Artemis als Kampfgöttin führt, ist Hekate. Zwar hat die spätere Mythologie daraus, in Folge einer neuen Spaltung aus dem Wesen der Artemis, eine besondere Persönlichkeit die Göttin Hekate gebildet, allein ursprünglich sind beide, Artemis und Hekate, identisch. Um so eher können wir diese Behauptung aufstellen, als schon die meisten Etymologen (vgl. Lauer System p. 304 ff., Schwenk Andeutungen p. 219 ff.) diesen Namen richtig auf die Kunst des Bogenschießens beziehn. Der Name Ἑκάτη von ἑκάς (ursprünglich Fεκάς) fern, weit hergeleitet entspricht als weibliche Bildung der männlichen Form Ἕκατος und den zusammengesetzten männlichen Bildungen Ἑκάεργος, Ἑκατηβόλος, Ἑκηβόλος, Ἑκατηβελέτης, den verschiedenen Beinamen des Apollon. Ἑκάτη bedeutet also die in die Ferne mit dem Geschoß treffende Göttin.

Ueber die geschlechtliche Verschiedenheit Germanischer und Griechisch-Römischer Anschauung, die Sonne männlich und den Mond weiblich anzusehen, habe ich schon oben p. 102—103 ausführlich gehandelt.

Wir haben hier nun noch zu betrachten, wie die übrigen Eigenschaften des Apollon und der Artemis mit ihrem ursprünglichen Wesen als Lichtgottheiten zu vereinigen sind.

Wir erkennen in Apollo folgende auch durch seine Beinamen bezeichnete Seiten seines Wesens als

1) Sonnengott; Phoibos, Lykeios, Delios, Klarios, Kynthios;
2) kämpfender Schutzgott; Apollon, Pythios, Delphinios.
3) verderbender Rachegott; Oulios, Loimios.
4) Heilgott; Akesios, Paian.
5) Reinigungsgott; Daphnephoros.
6) Weissagungsgott; Loxias.
7) Kitharspielender Gott; Kitharodos.
8) Mousengott; Mousagetes.
9) Hirtengott; Nomios, Agyieus.
10) Mit chthonischer Beziehung; Karneios.

Der gewaltige Alles besiegende Einfluß, den die Sonne auf die Erde und Menschen ausübt, bald in befruchtender Wärme und leuchtendem Tagesglanz, bald in verdorrender Hitze, bald in Austrocknung der Gewäßer machte den Uebergang sehr leicht, in dem Sonnengott einerseits den schützenden Kampfgott, andererseits den verderbenden Rachegott zu erkennen und aus diesen beiden Eigenschaften ging endlich auch der Begriff des Heilgottes hervor, der vor Krankheit durch die Heilkunde ebenso schützt, wie durch Kampf vor Ungeheuern und Feinden.

Auf seinen Begriff als Sonnengott beziehen sich noch seine Beinamen Lykeios, aus dem Lichtsymbol des Wolfes

λύκος entstanden, ferner Delios der Glänzende, von δῆλος und der Wurzel div herzuleiten. Der Beiname Klarios wird bald auf κλῆρος das Loos, Orakel und wohl mit Recht bezogen (vgl. Schwenk p. 212), bald aber auch mit dem Lateinischen clarus verglichen und gleichbedeutend mit Delios aufgefaßt (vgl. Lauer Syst. p. 258. Panofka Ortsnamen p. 34. ff.). Vielleicht bezieht sich der mit dem Delischen Berge Kynthos zusammenhängende Name Kynthios auch auf das Lichtsymbol des Hundes κύων.

Auf seinen Begriff als schützenden Kampfgott beziehen sich die Beinamen Delphinios und Pythios, jener mit Delphi und dem Drachen Delphyne, dieser mit dem Drachen Python zusammenhängend. Der Name Delphi hängt mit δελφύς uterus und ἀδελφός zusammen und bezeichnet uns die feuchte Thalschlucht von Delphi als ein chthonisches fruchtbares Land, und als dessen chthonisches Symbol einerseits den Drachen Delphyne oder Delphine, andererseits den Drachen Pytho nach Pott (Et. F. I. p. 263) mit πύθειν putere faulen zusammenhängend.

Wie nun die Sonne die feuchten ungesunden Dünste und Gewässer der Delphischen Thalschlucht austrocknet und verzehrt, so tödtet in mythologischer Darstellung Phoibos die Drachen Delphine und Python, und bekommt dadurch die Beinamen Pythios und Delphinios. Dieser Zug seines Wesens war aber nicht allein an das Lokal seiner Entstehung gebunden, vielmehr wurde, wie Müller dies in den Doriern auseinandergesetzt, der Dienst des Apollon als schützenden Stammgottes durch die dorische Wanderung allmälig über ganz Griechenland verbreitet. Daneben aber bestand auch der

Gedanke, ihn als Verderber der Feinde neben seinem Begriff als Schutzgott aufzufaßen, welcher in dem Beinamen Oulios ausgegesprochen ist.

Indem nun die Sonne durch die Verzehrung des ungesunden Sumpflandes und seiner Dünste im Frühling der Gesundheit wohlthätig wirkt, im heißen Sommer aber durch übergroße Glut Krankheit und Tod erzeugt, so finden wir im Wesen des Apollon tödtende Krankheit (in seinem leicht erklärlichen Beinamen Loimios ausgesprochen) neben der Heilkraft, die in den Beinamen Akesios und Paian (von der Wurzel ΠΑ herzuleiten, deren Grundbedeutung pflegen, leiten ist, und die in ποιμήν, πῶυ, pastor, Pales, Πάν ꝛc. erscheint), liegt und auch darin ausgesprochen ist, daß er der Vater des Asklepios genannt wird. Wie innig der Begriff der Heilgottheiten mit dem des Kampfes verbunden ist, sehen wir darin daß Artemis als Beschützerin der Geburt und Pallas Athene mit dem Beinamen Hygiea und Paionia auftritt (Paus. I. 23, 5; 31, 3; 2, 4. Arch. Zt. 1854 p. 301 auf der Vase des Meidias). Ihnen allen ist als Heilgöttern die Schlange heilig, die ursprünglich Erdsymbol, auf diese Art auch Heilsymbol geworden ist.

Ein vierter Begriff, der sich aus dem Lichtwesen des Apollon entwickelt, ist der der Reinigung, welcher in dem Beinamen Daphnephoros und dem Mythos von Apollon und Daphne ausgesprochen ist. Ursprünglich geht er daraus hervor, daß die Sonne die Erde von Sumpf und Dünsten reinigt und Alles hell und klar macht, allmählich wurde aber auch dieser Begriff verallgemeinert und auf jede äußerliche und ethische Reinheit des Menschenlebens angewendet. Das Sym-

bol dieser Reinheit war der Lorbeer, der als immer reine, schön geformte, und auch als Heilkraut zur Reinigung gebrauchte Pflanze nicht allein seiner Natur nach zu diesem Symbol sehr geeignet war, sondern auch grade an den Cultusstätten des Apollon häufig vorkam. Der Mythos von Daphnes Verfolgung und Verwandlung scheint nicht auf chthonischen und natürlichen, sondern auf ethischen Begriffen zu beruhn, und nur die Reinheit der Pflanze in der Keuschheit der Jungfrau darstellen zu wollen (vgl. Preller p. 182).

Eine ganz andere Seite im Wesen des Apollon ist der Begriff seiner Weissagung. Dieser geht aus der Alles durchdringenden, allsehenden und somit auch allwißenden Macht des Lichtgottes hervor, und ist selbst in unserer jetzigen Anschauung noch vorhanden, wenn wir uns die Gestirne als Augen Gottes denken, von einer Scheu sprechen, daß böse Thaten sich vor dem Tageslicht verbergen u. A. Sein Beiname, der auf diese Macht hinweis't, ist Loxias der Sprecher, eine alterthümliche Bildung von λέγω, und das Symbol für dieselbe ist der Dreifuß geworden, dem keine innere Bedeutung beiwohnt, der vielmehr von der praktischen Anwendung beim Opfer im Lauf der Zeit zu dieser ethischen Bedeutung gelangt ist. Das Lokal dieser Thätigkeit des Apollon war Delphi, das durch seine uralte chthonische Bedeutung und Heiligkeit viel dazu beitrug, die Macht, welche in der Weissagung lag, geheimnißvoll zu erhöhen, indem sich Lichtwesen und chthonische Elemente in Delphi vermischten. So bezog sich ja der Name der Priesterin Pythia auf das chthonische Symbol des Drachen Python.

Apolls Bedeutung als Kitharodos und Mousagetes

ist weitläufig bei Preller (Myth. p. 173 ff., Otfr. Müller Dor. 2te Ausg. p. 346 ff.) besprochen. Sie hängt weniger unmittelbar mit seinem Begriff als Sonnengott zusammen, und scheint mehr aus dem Cultus des Gottes hervorgegangen zu sein, obwohl wir Analogien in dem beim Aufgang der Sonne tönenden Memnonsbild und in der Sitte des Morgengesanges finden. Lokaleinflüße der Quellen und Gebirgsgegenden mögen einerseits diesen Zug im Wesen des Apollon hervorgerufen haben, andererseits hat auch wohl der ethische Begriff der Harmonie dazu beigetragen, grade die Feier des Apollon durch Kitharspiel und die übrigen Musengaben zu erheben. Es ist auch nicht zu leugnen, daß der Einfluß des Apollinischen Wesens ähnlich wie bei Dionysos eine Begeisterung hervorrufen mußte, aus der solche Kunstleistungen hervorgingen.

Endlich tritt bei Apollon noch eine in seinem Beinamen Nomios und Agyieus ausgesprochne Seite hervor, die er mit Hermes theilt, daß er nämlich ein das Menschenleben begleitender Schutzgott ist, sei es bei Hirt und Herde, sei es bei Haus und Weg. Diese Aehnlichkeit mit Hermes ist auch in den Mythen von Rinderdiebstahl, der Erfindung der Leier u. a. ausgesprochen.

Schließlich ist auch, so seltsam dies erscheinen mag, ein chthonischer Zug in der Natur des Apollon. Dieser spricht sich theils in seiner Dienstbarkeit bei Admetos, Hades u. a. theils in seinem Beinamen Karneios und im Dienst zu Amyklai aus (vgl. meine Abh. üb. Amykl. Thron Ztsch. f. Alterth. 1853 p. 220—223). Jene Dienstbarkeit des Apollon erscheint mir als ein mythologisches Symbol für die Vorstellung,

daß die Sonne im Winter auf eine Zeit der Erde unterliege, gewißermaßen chthonisirt werde (vgl. Gerh. Myth. p. 28 §. 38 3. §. 327 2).

Der Beiname Karneios und dessen Cultus bringt ihn in Verbindung mit Hyakinthos, über dessen Etymologie und chthonische Bedeutung meine Abh. über den Amykl. Thron. Zeitschr. f. Alterthw. 1853 p. 220—223 und Schwenk And. p. 208 zu vergleichen. Der Name Karneios ist a. a. O. p. 222 von mir und von Schwenk p. 207 falsch erklärt und hängt vielmehr mit der Sanskritwurzel kri zusammen, die Griechisch in κραίνω, Lateinisch in creare, erscheint, und bezeichnet ihn als den schöpferischen thatkräftigen Gott.

Auch die Zusammenstellung des Apollon außer Hyakinthos mit Kyparissos, Linos u. a. ebenfalls chthonischen Wesen lehrt uns auch in der Natur des Apollon selbst die schon berührte chthonische Beziehung erkennen. Doch haben diese chthonischen Beziehungen in seinem Wesen nie die Oberhand erhalten, da nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise, z. B. in der Alkestis des Euripides, der Apollon sich entfernt, als der Thanatos auftritt, also seine Natur den unterweltlichen chthonischen Mächten widerstrebt.

Artemis.

Ihr Charakter als Mondgöttin liegt, wie schon oben p. 103—164 erwähnt wurde, in dem Namen Fάρτεμις ausgesprochen, ihr Wesen als Kampfgöttin in dem Namen Hekate, aus dem sich später der Begriff einer eigenen Göttin entwickelt. Sie führt als solche ebenso wie Apollon den Pfeil, und ist deshalb Jägerin, Göttin der Jagd, jedoch nicht ur-

sprünglich etwa aus Freude zur Jagd, sondern ebenso wie Apollon, um das Land von schädlichen Thieren zu reinigen und zu beschützen. Auf diese Art wird ihr das Terrain der Jagd, die Gebirge, heilig, ebenso wie die von ihr verfolgten Thiere für sie eine symbolische Bedeutung gewinnen, wie der Bär, Hirsch u. A. Auf diese Art gewinnt sie ebenso wie Apollon eine chthonische Seite in ihrem Wesen.

Ihr den Licht- und Kampfgottheiten eigenthümliches Wesen als Heilgottheit tritt in dem Namen Eileithyia als Beschützerin der Geburt auf. Als solche wird sie auch als Tochter der Hera, der Ehegöttin, gedacht, die selbst diesen Namen führte (Hesych. s. v.), aus dem später ebenso wie Hekate eine selbstständige Göttin wird, welcher Artemis als zürnend gegenübertritt, ebenso wie Hera der Jo, obwohl beide urspünglich identisch sind. Sie führt als Geburtsgöttin auch den Namen Locheia, wohl von λόχος das Wochenbett herzuleiten, während Εἰλείθυια und die abweichende Form Ἐλευθώ wohl mit ἐλεύθερος und λύω befreien, erlösen, d. h. von den Geburtswehen, zusammenhängen (vgl. Benfey II. p. 29; dagegen Pott I. XLVIII, der einen Semitischen Ursprung vermuthet, aber I. 93, II. 486, 505 eine ähnliche Meinung wie Benfey äußert).

Der Begriff ihrer keuschen und die Verletzung der Keuschheit strafenden Natur ist entweder aus dieser ethischen Heiligkeit der ehelichen Geburt oder symbolisch aus der Reinheit des Mondlichtes hervorgegangen. Auch das Attribut der Fackel, so wie die ihr zugeschriebenen Zauberkräfte und nächtlichen Schreckbilder gehen aus dem Begriff des nächtlichen Mondlichtes hervor, das hierin dem Gott des Tages entgegensteht.

Was Artemis außer diesen schon erwähnten Seiten ihres Wesens noch für weitere Züge in sich begreift, ist meistens aus orientalischem oder anderen Einflüßen entstanden, worauf die Beinamen und Culte der Brauronia, Tauropos, Bendis, Orthia, Apanchomene, Britomartis u. A. hindeuten (vgl. Lauer Syst. p. 293—298, p. 302—304. Gerh. §. 328—§. 346).

Dioskouren und Dionysos.

Ich stelle hier diese beiden ihrer Natur nach völlig verschiedenen Götterwesen zusammen, weil nach meiner Meinung ihre Namen beide identisch sind. Beide sind Söhne des Zeus, und nur dieser Begriff liegt in ihren Namen ausgesprochen. Bei den Dioskouren ist diese Erklärung ihres Namens auch allgemein anerkannt, dagegen sind bei dem Namen des Dionysos eine Menge anderer Erklärungen versucht worden (vgl. Gerh. Myth. §. 438. 2). Dahin gehört die Erklärung Gott von Nysa, die durchaus gegen alle sprachliche Analogie ist. Welker führt als Beispiel ähnlicher Zusammensetzung Diomedes an (Aisch. Tril. p. 286). Andere Beispiele sind Diodoros, Diophantes, Diogenes und unzählige ähnliche Namen. Diogenes würde dem Begriff nach mit Dionysos identisch sein. Schwenk (And. p. 142) hält Διόνυσος für eine Umwandlung von Θυώνυσος, da Semele auch den Namen Θυώνη führt, und hält den Begriff des Namens mit dem der Θυιάδες den begeisterten Bachantinnen gleichbedeutend, so daß der Name Dionysos seinem begeisterten Cultus entspräche. Benfey führt II. p. 207 nach Ahrens dial. I. p. 59 die äolische Form Ζόννυξος an. Aus allen diesen erkennen wir deutlich, daß der Name zusammengesetzt und

der erste Theil desselben auf jene Wurzel DIV zurückzuführen ist, die in so sehr verschiedenen Umwandlungen erscheint, welche wir bei dem Namen unseres Gottes ebenfalls antreffen. Sie entsprechen sich auf folgende Art:

1) Grundform Διός Διό-νυσος, Διώνη,
2) Umwandl. in Θ ϑεός Θυώνη, Θυιάδες,
3) Umwandl. in Z Ζεύς Ζόν-νυξος.

Die weibliche Form des Namens Thyone, welchen Semele führt, entspricht im Uebrigen dem Namen Dione, nur mit dem Unterschied, daß er ebenso mit einem Θ anlautet, wie die allgemeine Form ϑεός.

Schwieriger ist die Frage, was der zweite Theil der Zusammensetzung νυσος bedeute. Pott (Et. F. I. p. 102) führt νυσος auf Sanskrit niwasa oder njusha zurück, so daß es Himmelsbewohner hieße, deutet zugleich aber noch eine andere Möglichkeit an, daß νυσος mit νύξ, nox, Sanskrit niçâ Nacht zusammenhängen könnte, vermißt aber den gutturalen Laut, der sich in νύξ findet. Die aeolische Form Ζόννυξος, bei der ein solcher Laut in ξ auftritt, scheint ihm daher unbekannt gewesen zu sein.

Schwenk (And. p. 140) zieht zur Vergleichung mit νυσος Νύμφη, νυός nurus herbei. Der Name Νύμφη ist wohl richtig von Pott I. 111, Benfey II. 182 mit nubere und Snskr. nâbhi oder hnu in Verbindung gebracht. Wichtig sind aber die Formen νυός und nurus, die gewöhnlich (vgl. Bopp Sanskr.-Gloss. Pott Et. F. I. 129. Benfey II. 52) auf Sanskrit snushâ Schnur bezogen werden, das nach Höfer (Et. Beitr. I. 393) eine Umwandlung von sunu Sohn und also auf die Wurzel sû gignere zurückzuführen

ist. Von diesem ursprünglichen Anlaut S ist noch eine Spur in dem doppelten N der Form Ζόννυξος erhalten, so wie das Sh in dem Ξ bewahrt zu sein scheint. Vielleicht ist auch ein Zusammenhang zwischen den Formen νυός und γυνή, nurus und natus, ursprünglich gnatus, so wie zwischen sû, snushâ und g̃an gignere vorhanden, den ich aber nicht weiter ausführen, sondern auf die ich nur hinweisen will, um Forschungen darüber anzuregen.

So viel glaube ich aber nun nachgewiesen zu haben, daß die zweite Silbe im Namen Dionysos so viel wie erzeugt, Dionysos also Sohn des Zeus bedeutet (so erklärt ihn schon Zoega Abh. p. 21), also mit dem Namen der Dioskouren gleichbedeutend ist.

Dioskouren.

Das Wesen dieses Bruderpaares ist in ihren persönlichen Namen Kastor und Polydeukes zu suchen. Schon Welker hat Kastor (Aisch. Tril. p. 130 Anm., Zoega Abh. p. 68) mit καίω und ἀστήρ in Verbindung gebracht und ihn somit ebenso wie Polydeukes, dessen Zusammensetzung aus Πολυ-δεύκης mit Umwandlung des δεύκης aus λεύκης, außer Welker (Aisch. Tril. p. 226) auch Schwenk (And. p. 193) anerkannt, als Lichtwesen bezeichnet, welcher Begriff auch in der lateinischen Form Pol-lux hervortritt (vgl. meine Abhandl. über die Meidiasvase Arch. Z. 1854 p. 303). Potts Meinung (Et. F. II. 52), der Polydeukes und Pollux auf dulcis bezieht, und Schwenks Etymologie, daß Kastor mit κάζω, κήδομαι in Verbindung zu bringen sei, sind zurückzuweisen. Gerhard (Myth. §. 483) faßt sie als Lichtwesen,

...t in ihnen eine gemischte
...götter. Auf ihre Natur
... außer ihrer Abstammung
...n unter den Heroen, Tynda-
...n p. 130—131 bemerkte ich,
... den Begriff der Nacht in sich
...its Apollon und Artemis, anderer-
...ukes, also aus der Nacht die Licht-
...er Vater ist als Zeus, und auch als
...ensatz zur empfangenden Nacht, der erre-
...Im Gegensatz zu Tyndareus steht Apha-
...ohne den Kastor tödten. In Τυνδάρευς und
...andten Namen Τυδεύς erkenne ich Ableitungen
...ekannten Wurzel DIV und zwar in einer neuen
...it dem T anlautend, die wir auch in dem Etrus-
...Namen des Zeus Tinia und in dem deutschen Namen
...inden. Wahrscheinlich ist aber in Τυνδ-άρευς und Τυδ-
...(Etr. Tute) eine reduplicirte Form zu erkennen und keine Zu-
...ammensetzung aus Τυν-δάρευς, wie Schwenk (And. p. 193) vermuthet. Die Endung άρευς ist wohl als Ableitung anzusehn, ebenso wie ευς in Τυδεύς. So bezeichnet der Wortstamm dieser Namen beide Helden als Lichtwesen, den Tyndareus einerseits im Gegensatz zur Leda, der personificirten Nacht, und als Vater der Dioskouren und den Tydeus als Gatten der Deipyle, und Vater des Diomedes, die beide schon in ihren Namen eine Verwandtschaft mit Zeus erkennen laßen. Als Geschwister der Helene, so wie als Geliebte der Leukippiden Phoibe und Hilaeira sind sie ebenfalls als Lichtwesen bezeichnet, hingegen weis't der Tod des Kastor

und die Hingebung des Polydeukes, statt seiner zu sterben, aus dem das Wechselleben Beider entspringt, auf Wechsel zwischen Tag und Nacht oder zwischen Sommer und Winter mit chthonischer Beziehung hin.

Dionysos.

Der Name Dionysos ist ebenso gebildet wie die Benennung der am nächsten mit ihm verwandten Gottheit Demeter. Sie ist Mutter durch Zeus wie Dionysos sein Sohn und, ebenso wie Athene, auch von ihm selbst aus dem Schenkel des Zeus geboren, mithin also sein recht eigentlicher Sohn ist. Schon oben bemerkte ich, daß Semele sowohl nach ihrem Namen als auch nach ihrem Begriff mythologisch mit Demeter identificirt wird, da Dionysos als Dimetor ebensowohl Sohn der Semele als der Demeter genannt wird.

Als Sohn der Demeter tritt sein Wesen als chthonischer Gott hervor, jedoch in dem speciellen Begriff als Gott der Weincultur. Die übrigen Züge seines Wesens liegen theils in dem mit dem Genuß des Weins verbundenen Enthusiasmus, theils in den Mysterien, durch die er mit Demeter und Kora gefeiert wurde und drittens in vielen orientalischen und anderen ungriechischen Beimischungen. Seine Namen Jakchos und Bakchos werden gewöhnlich auf den begeisterten Ruf seines Cultus bezogen, welche Vermuthung wohl in der Form Jakchos ihre Begründung findet. Stände die Form Bakchos allein, so läge es nahe, einen Zusammenhang mit bacca, βάκχαρις, βότρυς Beere anzunehmen.

Die übrigen Namen Bassareus, Zagreus, Sabazios und andere, ferner die eigenthümliche Erscheinung der

Zerstückelung im bachischen Cultus, sind wohl orientalischen Ursprungs. Einigen Gottheiten und Heroen steht Dionysos feindlich gegenüber, so dem Lykourgos, dem Pentheus, der Agaue, der Leukippe, die sich durch ihre Namen als Lichtwesen und somit dem chthonischen Gott entgegengesetzt ausweisen, ferner der Athene. Dies scheint mir wenigstens daraus hervorzugehen, daß ihm die Eule ein feindseliges Thier war (Philostr. icon. 17. vit. Apoll. III. 40). Eigenthümlich, wenn auch nicht ungewöhnlich, ist es daher, daß zwei in ihrem Wesen und Ursprung so verschiedene Gottheiten wie Apollon und Dionysos sich in einer Menge von Eigenschaften und Culten begegnen.

1) ist Dionysos auf seinem Indischen Zuge Kampfgott, wie Apollon Kampfgott ist.

2) ist er Gott der Weissagung wie Apollon und hat als solcher ebenfalls Theil an dem Orakel zu Delphi (vgl. Plut. de Iside, de inscript. Delph., de def. orac. Paus. IX. 30. 5).

3) ist er ebenso wie Apollon Heilgott, mit den Beinamen ἰατρόμαντις, ἰατρός, ὑγιάτης (Eustat. a. Hom. p. 1624. 37. Paus. X. 33. 5, Lykoph. Alex. 206, Soph. Oed. tyr. 210, Plut. symp. 3).

4) entwickelt sich ebenso wie aus dem Apollinischen Cult Musik und Lyrik, so aus dem dionysischen Cult das Drama, dessen Namen Tragödie und Satyrspiel auf das Symbol des Bockes sich beziehen.

Der zeugende Bock τράγος und der zeugende Stier ταῦρος sind nämlich Thiersymbole für die Persönlichkeit des

Dionysos als des chthonischen zeugenden Gottes. Jener wurde ihm vorzugsweise geopfert, von diesem heißt er ταυρόμορφος, βουγένης, βούκερως, δίκερως, ταυρόκερως, ταυρομέτωπος. In dem Eleischen Volkslied bei Plut. quaest. Gr. 36, de Iside 35, Welker Nachtr. zur Tril. p. 140, Schneidewin del. p. 463. 24. wird er ἄξιε ταῦρε, zuweilen auch βοῦς genannt, und auf einer Reihe von Kunstwerken bald mit Stierhörnern, bald doppelköpfig mit Menschen- und Stierhaupt, bald ganz in der Gestalt des Stieres dargestellt (vgl. Gerhard Archäol. Zeit. 1851 Tf. XXXIII p. 371—73, O. Müller Arch. §. 383. 9, D. A. K. II. XXXIII 376, 378, 379, 380, 381, 382, 383). Von jenem bei den Dionysosfesten üblichen Bockopfer hat die Tragödie ihren Namen, während das Satyrspiel nach den Begleitern des Dionysos, den Satyrn, die den Chor dieses Dramas ausmachten, benannt ist.

Schwenk And. p. 145 ff. und Benfey II. 252 erklären σατύρος für eine Umwandlung von τίτυρος Bock und faßen den Begriff der Satyre als Bocksmenschen, sowie den Dithyrambos, der ebenfalls als eine Ableitung von τιτυρός angesehen wird, gleichbedeutend mit Tragödie, als Bocksgesang auf. Diese Ableitung hat in dem Irrthum seinen Grund, daß die ältere Mythologie die Satyrn mit den Panen und Faunen identificirt und jenen ebenso wie diesen Bockshörner und Füße gibt, während doch die bildende Kunst die Satyrn nur als jugendliche meistens auch schöne männliche Gestalten darstellt, in deren Wesen die Sinnlichkeit hervortritt und symbolisch durch einen Schwanz bezeichnet wird. Richtiger ist daher wohl Potts Etymo-

logie (Et. F. I. p. 225), wo σατύρος mit συρίττω, συρίζω, σύριγξ, Dorisch τυρίσδω, die auf die Sanskritwurzel svri sonare, susurro, schwirren zurückgeführt ist, in Verbindung gebracht wird. Satyros wäre demnach eine reduplicirte Bildung und bedeutete Syrinxbläser, welche Bezeichnung für die Satyrn, deren gewöhnliches Attribut die Hirtenflöte ist, sehr passend wäre. Mit diesen Worten hängt auch wohl der Name des Dithyrambos zusammen, der also nicht Bocksgesang, sondern Gesang zur bachischen Flöte bedeuten würde. Vielleicht ist auch der Name der Seirenen mit der Wurzel svri verwandt und bedeutet Sängerinnen zur Flöte oder Flötenspielerinnen. Sie werden wenigstens auf einer Reihe von Monumenten (Otfried Müller D. a. K. II. LIX. 750, 756, 757) flötenblasend dargestellt. Schließlich will ich noch erwähnen, wie Dionysos im Gegensatz zum Apollon, der in seiner Dienstbarkeit zur Erde herabsteigt, sich mit seiner Mutter Semele zum Himmel empor hebt (Apoll. III. 4. 3, 5. 1—3, Gerhard Etrusk. Spieg. I. 83, Otfr. Müller D. a. K. I. 61. 308, Mon. d. I. I. 56. 2, Ann. V. p. 185 ff.). So finden wir, wenn auch in einem scheinbaren Gegensatz, zwischen Apollon und Dionysos doch das Bedürfniß, daß Licht- und Erdgottheiten sich mit einander vereinigen und ausgleichen, was besonders darin ausgesprochen ist, daß auf dem Etruskischen Spiegel (vgl. Gerhard a. a. O.) die Apotheosis der Semele durch ihren Sohn Dionysos in Gegenwart Apollons geschieht.

Elterliche Spaltung des Zeus in ascendenter Form.

Zeus und Hera, Kronos und Rheia.

Zeus ist nach der mythologischen Ueberlieferung ein Sohn des Kronos und der Rheia. Wie ich aber schon oben p. 83—88 gezeigt, ist Kronos eine jüngere Bildung, eine Spaltung aus der Persönlichkeit des Zeus in aufsteigender Linie, entsprungen aus dem natürlichen Bedürfniß der erwachenden Reflexion zu fragen, woher Zeus entsproßen sei. So entstand die Person des Kronos, allein wie es in der Natur der Sache lag, so erneute sich bei ihm dieselbe Frage, und man schrieb seinen Ursprung dem Ouranos zu, dessen ganze Persönlichkeit schon nichts mehr als eine appellative Bezeichnung des Himmelsgewölbes ist. Hier mußte man sich nun beruhigen, und es erging den Griechen hier so, wie den Indern, die einen Stützpunkt für ihre Erde suchten und diesen in vier Elephanten erkannten. Doch diese, die ihrerseits wieder eines Haltes bedurften, ruhten auf vier Schildkröten, allein hierbei mußte sich die sonst so reiche orientalische Phantasie beruhigen und die Schildkröten hatten keinen Halt, ebenso wie Ouranos keinen Vater.

Kronos ist jedoch hinsichtlich seines mythologischen Begriffes um vieles bedeutender als Ouranos. Schon sein Name so wie die Menge von Mythen, die sich um seine Persönlichkeit gruppiren, zeigen, daß sein Wesen nicht so gestaltlos und abstrakt wie der aus theogonischer Spekulation entstandene Ouranos ist.

Sehr interessant ist die Bedeutung seines Namens. Wir finden dieselbe leicht, wenn wir den Namen Kronos mit

dem Beinamen des Apollon Karneios oder Kraneios und mit dem Namen des Attischen Stammheros Kekrops vergleichen. Alle drei sind auf die schon oben p. 170 erwähnte Wurzel kri zurückzuführen, die in *κραίνω* creare erscheint. Kronos und Karneios sind fast mit derselben Ableitung gebildet, Κρό-νος, Καρ-νεῖος. Auch der apollinische Weissager Κάρ-νος hat dieselbe Bedeutung, da er nur als ein Ausfluß des Apollon Καρ-νεῖος anzusehen ist. Κάρνος ist fast gleichgebildet mit Κρόνος. Kekrops ist eine theils reduplicirte, theils zusammengesetzte Bildung Κέ-κρ-οψ. Κρόνος bedeutet also ebenso wie Karneios Schöpfer, ein Begriff, der sich sehr leicht aus dem Wesen des Zeus entwickeln und zu einer besonderen Persönlichkeit gestalten kann, die als Vater des Zeus in der mythologischen Genealogie angesehen wird. Die Umänderung des Namens Κρόνος in Χρόνος, die aus der irrigen Meinung, er sei der Gott der Zeit, entstanden, ist daher zu verwerfen. Κέ-κρ-οψ endlich, der Heros Autochthon von Attika, genannt Gegenes, der von der Erde erzeugte, ist seinem Namen nach wörtlich der Schöpfungsschauende, seinem Begriff nach der Erschaffene, wie außer seinem gewöhnlichen Namen Kekrops noch seine Bedeutung als Heros Autochthon und sein Beiname Gegenes der Erzeugte deutlich angeben. Vielleicht hängt auch der so oft vorkommende Name des Kreon mit der Wurzel kri zusammen, und bezeichnet diesen als den Vollendeten d.i. König, da der Begriff von Gott und König öfter wechselt (vgl. oben p. 66). Der Name des Kronos ist in seiner Bedeutung als Schöpfer auch beim Namen des Zeus geblieben, wenn dieser bei Homer Kronion und Kroni-

des heißt, was freilich nach der mythologischen Genealogie ihn nicht als Schöpfer, sondern als Sohn des aus seinem Wesen durch Spaltung entstandenen Kronos bezeichnet.

Die Persönlichkeit des Kronos ist aber weder so ursprünglich allgemein wie die des Zeus, noch von so theogonisch abstrakter Allgemeinheit wie die des Ouranos. Er ist in seinem ganzen Wesen nach mehr chthonischer Gott, wie auch der Vergleich mit dem ihm seinem Begriff nach sehr nahe stehenden Italischen Gott Saturnus deutlich macht, der schon durch seinen Namen als fruchtbringender schöpferischer Saat- und Erdgott bezeichnet wird. Auch daß Kronos zu den Titanen gehört, würde ihn als chthonischen Gott bezeichnen, wenn wir diesen Namen mit Τηθύς, τιθήνη, τιτθή in Verbindung bringen. Ueber die andere Ableitung dieses Namens, die ihn mit der Wurzel DIV und Zeus, Tinia in Verbindung bringt, werde ich später reden.

Ebenso wie eine Vermischung der Persönlichkeit der Rheia und der orientalischen Kybele stattfindet, so sind auch mit dem Wesen des Kronos eine Menge orientalischer Züge, z. B. Molochsdienst, verwebt, die sich besonders in dem Verschlingen seiner Kinder äußern (vgl. Hoeckh Kreta I. p. 165).

Ueber Rheias Namen habe ich schon oben p. 124 bemerkt, daß derselbe mit Hera desselben Wortstammes ist und daß beide ursprünglich mit einem Digamma anlauteten Fήρα und Fρεία. Rheia ist ebenso wie Hera eine Personifikation der Erde, aber, wie schon oben bemerkt, mit den orientalischen Culten der Kybele, Isis u. A. vermischt. In Italien wurde sie, welche der einheimischen Göttin Ops sehr nahe verwandt war, in ihrem Wesen sehr verallgemeinert zu der Gestalt der

Magna Mater oder Bona Dea. Es ist das ein eigenthümlicher Zug in dem Polytheismus des Alterthums, daß, während im Anfang das Bestreben sich geltend macht, eine Persönlichkeit durch möglichst viele Spaltungen zu trennen und zu individualisiren, später neben einer fortdauernd bis ins Unendliche trennenden Abstraktion auf der anderen Seite auch das Bestreben herrscht, manche Individualitäten der alten Götterwelt möglichst zu verallgemeinern und ihrer bestimmten persönlichen Gestalt zu entkleiden.

Gottheiten jüngerer Bildung. Spaltungen zweiter und dritter Gattung.

Spaltungen von Dione und Hera.

Aphrodite.

Die Erklärung des Namens und Wesens der Aphrodite gehört zu den schwierigsten, weil ihre Bildung jüngerer Zeit angehört und mit sehr verschiedenen Elementen gemischt ist. Es fehlt uns daher an einem sicheren Anhaltepunkt für die Etymologie, den wir bei den übrigen Gottheiten in den oben p. 45—52 ausgesprochenen etymologischen Grundsätzen fest hielten. Ich folge hinsichtlich meiner Ansicht über das Wesen der Aphrodite Gerhards Meinung, die er in seiner Mythologie §. 359 ff. ausgesprochen hat, wonach er in ihrer Persönlichkeit eine Vermischung zweier Gestalten, einer Griechischen und einer Asiatischen annimmt. Griechischen Ursprungs ist sie als Tochter der Dione und Göttin der fruchtbaren zeugenden Liebe, also mit chthonischer Beziehung, während ihre Geburt aus dem Schaum des Meeres und ihr

Beiname Urania sie als ouranische und thalassische Gottheit und zwar in dieser Weise mit Asiatischem Ursprung bezeichnen. Der Name Ἀφροδίτη wird gewöhnlich als zusammengesetzt aus Ἀφρο-δίτη und mit Anadyomene gleichbedeutend als aus dem Schaume des Meeres auftauchend angesehn, indem man annimt, δίτη sei aus δύτη umgelautet, wogegen sich sprachlich nichts sagen läßt (Benfey I. p. 586, Pott Et. F. I. p. 282, II. 487). Auch spricht für diese Erklärung der Beiname der Göttin Aphrogeneia, Aphrogenes. Da er aber nur in der hesiodeischen Theogonie (Hes. theog. 196) und bei sehr späten Dichtern vorkommt, so tritt seine Bedeutung sehr zurück. Alle diese Versuche gehen von der Meinung aus, als wenn die Sage von der Geburt der Aphrodite durch die Vermischung der Blutstropfen des Uranos mit dem Schaum des Meeres die ursprüngliche sei, während die älteste homerische Sage sie ausschließlich eine Tochter des Zeus und der Dione nennt. Richtiger ist auch wohl deshalb Schwenks (And. p. 237) Vermuthung, welcher einen Zusammenhang zwischen dem Namen Aphroditens und den Namen der Germanischen Liebesgöttin und ihres Bruders annimt, welche Freyja, Frigg, Frouwa, Frô, Frîa, Frea, Fricca, Freir und mit Ableitungen Frotho, Frôdi, Freijudagr Freitag (vgl. Simrok d. Myth. p. 363 – 379) lauten. Diese Uebereinstimmung beider Namen Aphrodite und Freyja würde durch ihren Italischen Namen Fruti, Fruti-nal d. i. templum Veneris vermittelt (Festus s. v., Solinus 2, Augustin. C. D. IV. 21, Müller Etr. II. 74). Die Bedeutung des Namens Aphrodite wäre auf diese Art, wenn wir einen Zusammenhang mit

Freia und den verwandten Appellativen Frau, frei, froh, frisch u. a. annehmen, als die personificirte weibliche Anmuth und Macht anzusehn, ebenso wie im Mittelalter die Begriffe Frau d. i. Herrin und Heldin auftreten. Auf diese Art wird denn auch ihr Wesen als weibliche Liebesgöttin am besten bezeichnet, da ja grade die Liebe Alles beherrscht und überwindet.

Das Wesen ihres ausschweifenden besonders auf Inseln und Küstengegenden herrschenden Dienstes, wie dies besonders auf der Insel Kypros der Fall war, ist, wie schon oben gesagt, Asiatischen Ursprungs. Merkwürdig ist in dieser Beziehung der Mythos (Paus. I. XIV. 6, Luc. icon. 6), daß Aigeus der Aphrodite Ourania in Athen einen Tempel mit ihrer Bildsäule errichtete, um ihren Zorn, der ihn kinderlos machte, zu versöhnen. In dieser Sage liegt eine Vermischung und der damit verbundener Kampf eines ältern in Athen einheimischen poseidonischen Cultus mit dem jüngeren Dienste der Asiatischen Aphrodite vor. Aigeus, seiner Natur nach ebenso wie Aigaion, Aigina, Aias, durch seinen Namen und die Verwandtschaft mit αἰγιαλός, αἰγιαλεύς, αἰγές, ἄϊκες, Sanskr. vîki, Goth. vêgs Woge, als Poseidonisches Wesen bezeichnet, steht unter dem Zorn der Aphrodite, das heißt, der Poseidonische Cultus steht im Kampfe mit dem Asiatischen Aphroditedienst. Er baut ihr den Tempel und ihr Zorn ist versöhnt, das heißt, der fremde Cultus gewinnt Eingang und besteht neben den alten Culten. Merkwürdig ist, daß in der populairen Mythologie ihre Beinamen im Gegensatz zu ihrem wirklichen Begriff gedeutet werden, nämlich Ourania als Göttin der reinen himmlischen Liebe

und Pandemos als der gemeinsinnlichen Liebe, während grade der Cultus der Ourania mit seinem Asiatischen Ursprung die orientalische Zügellosigkeit verbindet, und vielleicht erst in der spätern zur Abstraktion neigenden Zeit diesem Beinamen jene übersinnliche Bedeutung beigelegt sein mag, hingegen der Name Pandemos eigentlich nichts anderes bedeutet, als die allgemein verehrte Göttin. Die zahlreichen Beinamen der Götter sind meistens lokaler oder auf den Asiatischen Ursprung hinweisender Natur. Auch ihr Verhältniß zu Adonis so wie die Geburt des Hermaphrodit und Priapos sind darauf zurückzuführen. Seltener sind ihre Beinamen, welche auf ihre ältere Griechische Form als Göttin der zeugenden Fruchtbarkeit mit chthonischer Beziehung hinweisen. Dahin gehören Γαμοστόλος, Γενέτειρα und Γενετυλλίς, Δέσποινα nach unserer oben aufgestellten Etymologie mit Aphrodite und Freia gleichbedeutend, Διωναία als Tochter der Dione Ἐλεήμων, Ἐπιτύμβια, Ἥρα mit Beziehung auf Heras und Aphrodites gemeinschaftliche Beschützung der ehelichen Liebe, Πάνδημος, deren Cultus dem Theseus zugeschrieben wurde (Paus. I. 22. 3), was um so interessanter ist, als sein Vater Aigeus den Dienst der Ourania in Athen eingeführt hatte Hier begegnen sich also beide Culte in derselben Stadt und sind mythologisch durch das genealogische und chronologische Verhältniß zweier religiöser Handlungen von Vater und Sohn repräsentirt.

Spaltungen aus der Person der Aphrodite.

Eros.

Eros der Sohn der Aphrodite, nicht zu verwechseln mit der Persönlichkeit des Eros, welchen sich die spätere abstrakte Theogonie bildete, wird bald als Sohn des Zeus, bald als Sohn des Ares angesehn, und ist ebenso, wie seine Mutter, was auch sein mit dem Appellativ gleichklingender Name anzeigt, die Personifikation der geschlechtlichen Liebe. Von dem Wesen der Aphrodite unterscheidet er sich nur in so weit, als Aphrodite im Zusammenhang mit Eros mehr die weibliche hingebende Liebe, Eros hingegen seinem Geschlechte nach die erregende männliche Liebe repräsentirt. Wir finden daher auch alle die Züge, welche den beiden Geschlechtern in der Empfindung der Liebe eigen sind, in den Persönlichkeiten der Aphrodite und des Eros wieder, namentlich die Unbeständigkeit und Rücksichtslosigkeit, die der männlichen Liebe eigen ist, im Eros. Am deutlichsten tritt dieser Zug in dem Verhältniß des Eros und der Psyche hervor, die wieder eine weibliche Spaltung aus der Person des Eros ist, ebenso wie dieser eine männliche Spaltung aus der weiblichen Person der Aphrodite. Die Psyche, ursprünglich die menschliche Seele, über deren Verhältniß zur Gottheit wir im zweiten Theil handeln werden, hat sich in ihrer Liebesempfindung hier zu einer eigenen Persönlichkeit gestaltet, die zwar ihrer innern Natur nach allgemein für Mann und Weib gelten muß, im Verhältniß zum männlichen Eros sich aber zu einer weiblichen Gestalt ausgebildet hat. Seltsam ist es, daß über diese bedeutsame Griechische Gottheit und ihren Mythos keine einzige Griechische Quelle erhalten und auch unter den La-

teinischen Quellen nur allein die Erzählung des Appulejus (Metamorph. lib. IV. c. 28 — lib. VI. c. 25) von Bedeutung ist. Sonstige kurze Erwähnungen derselben finden sich bei Fulgentius (Mythologic. III. 6.) mit einer sinnlosen Deutung auf das alte Testament und auf Züge christlicher Religion, die mit der größten Mühe und auf die sinnloseste Art in den Griechischen Mythos hinein erklärt werden, drittens auch bei den Mythographen, welche Bode herausgegeben (Myth. I. n. 131). Der von Fulgentius citirte Griechische Schriftsteller Aristophantes Athenaios, welcher diesen Mythos in einem Werke Dysarestia ausführlich behandelt haben soll, ist sonst nicht bekannt und vielleicht eine Fiction gelehrten Prunkes (vgl. L. Lersch Fulgentius de abstrusis sermonibus, Bonn. 1844).

Die Darstellung des Appulejus gehört der Märchenform an und hat dem zu Folge, wie ich dies oben p. 32 auseinandergesetzt habe, den Mythos seiner älteren Form entkleidet und die einzelnen Gestalten in den Kreis des gewöhnlichen Lebens herabgezogen. Götter und Helden treten wie gewöhnliche Menschen auf. Die Eltern und Geschwister und übrige Umgebung der Psyche haben keine Namen, sondern werden als bestimmte typische Charaktere nach der Weise des Märchens aufgefaßt, ohne daß der Verfaßer eine Benennung und Individualisirung für nöthig hielt. Dagegen werden die landschaftlichen Umgebungen und häuslichen Einrichtungen, die künstlerischen und industriellen Handlungen so wie die Gefühle der Personen, kurz alles allgemeine Menschliche ausführlich dargestellt, so daß wir den größten Theil der Appulejischen Erzählung abstreifen und doch auf der an-

dern Seite manches ergänzen müßen, um die ältere Gestalt des Mythos zu erhalten. Es ist hier nicht der Ort, diesen Mythos in seinen Einzelheiten vorzuführen. Der Gedanke aber, welcher ihn durchwebt ist der, daß ein liebendes Gemüth alle Hindernisse und Gefahren überwindet, ja selbst den Tod nicht scheut, um seiner Liebe zu genügen. Außerdem sind auch eine Menge von Zügen aus den Griechischen Mysterien in die Erzählung des Appulejus verwebt, die wir auch erst später berühren wollen.

Da die Psyche eine weibliche Persönlichkeit ist, so nehmen diese Züge der vertrauenden, hingebenden, Alles überwindenden Liebe einen weiblichen Charakter an und es stellt sich auch bei einem tieferen Eingehen in die Persönlichkeit ebenso wie bei Hera und Io heraus, daß die beiden feindlich einander gegenüberstehenden Gestalten der Aphrodite und Psyche identisch sind. Die im Gegensatz zu dem Mangel schriftlicher Quellen erhaltene große Menge bildlicher Darstellungen erotischer Gegenstände (vgl. Otfr. Müller D. a. K. ed. Wieseler II Tf. LI—LV 630—701) zeigen uns die hingebende Alles überwindende Liebe gewöhnlich auch in der Persönlichkeit der von Eroten gequälten Psyche. Da diese aber ebenso häufig als Schmetterling dargestellt ist, so gewinnt dadurch die Zusammenstellung einen anderen Sinn, indem die Seele ohne bestimmtes Geschlecht der personificirten Liebe in der Gestalt des Gottes Eros gegenübersteht. Jedoch finden wir hier auch die umgekehrte Darstellung, daß Eros von den Psychen gequält wird, einen Zug des Mythos, den wir bei Appulejus nur in den von Aphrodite über Eros verhängten Strafen angedeutet finden.

Beide Persönlichkeiten, Eros und Psyche, sind geflügelt, ein Symbol für die Leichtigkeit, mit welcher die Liebe die Gemüther mit einander vermittelt und mit welcher sie sich über Alles hinwegsetzt. Die Fackel der Eros, mit der er die Psyche quält, ist das Symbol für die große Sehnsucht und auch Qual der Liebe. Häufig ist auch die Darstellung, wo Eros mit Herakles, Zeus, mit Löwen und Kentauren zusammen erscheint, wodurch symbolisch angedeutet wird, wie die Liebe selbst die stärksten göttlichen, menschlichen und thierischen Wesen überwindet.

Aus der Person des Einen Gottes Eros und seiner weiblichen Bildung der Psyche entwickelte sich später einerseits ein ganzer Chor von Eroten und Psychen, die besonders in den Zeiten der späteren Kunst, für die uns die Pompejanischen Darstellungen das beste Bild geben, meistens als heitere Kindergestalten mit der ihrer Natur entsprechender Umgebung im reinen Genrestil abgebildet werden. Andererseits entstanden in ähnlicher äußerer Gestalt vorgeführte Persönlichkeiten wie Anteros, die personificirte Gegenliebe, Himeros und Pothos, Sehnsucht und Verlangen personificirt, endlich noch Hymenaios, der Hochzeitsgott oder der Gott der hochzeitlichen Liebe.

Chariten und Horen.

Aus der Persönlichkeit der Aphrodite entstanden ferner die Chariten, ursprünglich in der Zweizahl mit den Namen Kleta und Phaenna, deren Namen nichts Anderes als leuchtende Anmuth und strahlende Schönheit bedeuten. Ich nehme diese Zweizahl, die nach Paus. III. 18.4; IX.

35. 1. unter den oben erwähnten Namen in Lakonien eigenthümlich war, während sie in Athen (Paus. IX. 35. 1) Auxo und Hegemone hießen, im Gegensatz zu der gewöhnlichen Ansicht an, nach welcher ursprünglich nur Eine Charis auftritt, die nach der Ilias XVIII. 382. die Gemahlin des Hephaistos ist. Nach meiner Meinung ist die Gattin des Hephaistos, welche die Ilias Charis nennt, niemand anders als Aphrodite selbst, die schon nach der Odyssee und den übrigen Quellen mit ihm vermählt ist, mit Ausnahme der späteren hesiodeischen Theogonie 945, welche die Aglaia, die jüngste der Chariten, als Gattin des Hephaistos nennt. Der Name Charis ist ein Beiname der Aphrodite, der ihre Anmuth bezeichnet. Dieser Beiname eignet sich nicht allein an und für sich zur Bezeichnung für die Aphrodite, sondern ist auch grade an dieser homerischen Stelle in so fern angemeßen, als Hephaistos dort nicht unter diesem seinem eigentlichen Namen, sondern unter dem Beinamen Amphigyeeis erscheint, der ihn als den kunstgewandten bezeichnet (vgl. oben p. 154). Um so eher konnten also die Chariten aus der Person der Aphrodite hervortreten, als diese schon von Homer selbst Charis d. i. Anmuth genannt wird.

Mit den Chariten nahe verwandt und sowohl in der dichtenden als auch in der bildenden Kunst meistens neben ihnen dargestellt sind die Horen. Wenn auch vielleicht nicht unmittelbar aus der Persönlichkeit Aphroditens hervorgegangen, so sind sie ihr und den Chariten doch aufs innigste verwandt. Auch sie werden ursprünglich in der Zweizahl gedacht und führen als solche die Namen Thallo und Karpo, welche sie als Wesen der Blüthe und Frucht erzeugenden

Jahreszeiten und somit in inniger Verwandtschaft mit Aphrodite, der Göttin der zeugenden Liebe bezeichnen. Ueber die Vermehrung ihrer und der Chariten Zahl mit veränderten Namen habe ich schon oben p. 105 gesprochen. Die späteren Namen der Chariten Aglaia, Thalia und Euphrosyne bedeuten Glanz, Blüthe und Freude, gewißermaßen also die Lichtseite des menschlichen Lebens. Noch allgemeiner sind die Bezeichnungen beim Sostratos (Eustat. ad Hom. p. 1665, 58) Kale, Pasithea und Euphrosyne, sowie die oben schon berührten Auxo und Hegemone. Auch Peitho wird von Hermesianax (Paus. IX. 35. 1, i. f.) dazu gerechnet (vgl. Vase des Meidias, Archäol. Zeit. 1854 p. 300) und es ist nicht zu leugnen, daß die Kunst der einschmeichelnden Ueberredung sehr wohl in den Kreis der Anmuth gehört. Noch allgemeiner sind die Orphischen Namen Eukleia, Eustheneia, Eupheme und Philophrosyne (Procl. in Tim. II. 101).

Auch die späteren Namen der Horen Eunomia, Dike und Eirene sind allgemeiner und mehr in das ethische Gebiet hineingezogen. Den meisten Spielraum für die freiere allgemeine Gestaltung der Horen bringt Hyginus f 182, welcher einmal zehn und dann elf aufzählt, nämlich:

1) Titanis, 2) Auxo, 3) Eunomia, 4) Pherusa, 5) Karpo, 6) Dike, 7) Euporia, 8) Eirene, 9) Orthosia, 10) Thallo.

1) Auge, 2) Anatole, 3) Musia, 4) Gymnasia, 5) ἡ Nymphes, 6) Mesembria, 7) Sponde, 8) Telete, 9) Akme, 10) ἡ Kypridos, 11) Dysis.

Man sieht, wie diese Verzeichnisse aus den verschieden-

artigsten Elementen gemischt sind. So das erste mit der Zehnzahl A) aus 10) Thallo, 5) Karpo, B) 2) Auxo, wo Hegemone fehlt, C) 3) Eunomia, 6) Dike, 8) Eirene. Dazu kommen die Bezeichnung D) 1) Titanis, welche ihre Abkunft von der Titanin Themis bezeichnen und die allgemeinen Benennungen E) 4) Pherusa, 7) Euporia, 9) Orthosia. Das zweite Verzeichniß mit der Eilfzahl ist noch bunter gemischt, A) 5) und 10) geben Bezeichnungen ihrer Verwandtschaft mit Kypris und den Nymphen, B) 3) Musia und 4) Gymnasia sind Bezeichnungen für Musik und Gymnastik, C) 7) Sponde und 8) Telete für Opfergebräuche und Nike, D) 2) Anatole, 6) Mesembria, 11) Dysis für die drei Tageszeiten, E) 1) Auge und 9) Akme, Glanz und höchste Blüthe, kommen den ursprünglichen Namen Thallo und Karpo nahe. So wie wir in diesen Namen das Bestreben erkennen, die Natur der Chariten und Horen immer mehr dem Bedürfniße einer sich in abstrakter Reflexion bewegenden Zeit anzupassen, so sehen wir dieselben Bemühungen auch darin, daß sie zu Töchtern abstrakter Personifikationen wie Eunomia, Eurynome, Harmonia u.A. gemacht werden, die theils aus ihrem Wesen oder auch aus anderen Gottheiten hervorgegangen sind.

Vielleicht sind auch die Gestalten des Hermaphroditen, jener Zwitternatur aus gemischtem männlichem und weiblichem Geschlecht (wohl zu unterscheiden von der oben p. 89 ff. erwähnten Geschlechtslosigkeit) und die des Priapos, der Personification der befruchtenden Zeugung in männlicher Bildung, aus dem Wesen der Aphrodite hervorgegangen, jedenfalls aber dann aus dem Culte der Asiatischen

Göttin, da im Wesen beide, im Namen auch wohl Priapos orientalischen Ursprungs sind. Schwenks Versuch (And. p. 216), den Namen aus dem Griechischen zu erklären, ist mißglückt (vgl. Gerhard Myth. §. 501 und 502).

Hebe, Dia Ganymeda.

Eine andere Spaltung aus dem Wesen der Dione ist Hebe, die auch die Namen Dia Ganymeda führt (Strabo p. 382, Paus. II. 13. 3). Alle drei Namen haben männliche Bildungen neben sich. Dia — Dios, Ganymeda — Ganymedes, Hebe — Bakchos Hebon. Der Name Dia deutet auf ihren Zusammenhang mit Dione, auch auf ihre ursprüngliche chthonische Natur, die sich auch in ihrer Abstammung von Zeus und Hera ausspricht. In den beiden andern Namen, sowohl in der männlichen als weiblichen Form, liegt die Bezeichnung der jugendlichen Kraft und Freude. Darum wird sie auch dem Herakles, der personificirten Kraft, vermählt und angemeßen ihrer Verwandtschaft mit Bakchos Hebon ward sie Mundschenkin und Dienerin der Götter. Auch mit Aphrodite ist sie in ihrer jugendlichen Kraft und Schöne nahe verwandt.

Spaltungen aus Hera und Demeter.

Hierher gehört die schon oben berührte Titanin Tethys, deren Namen mit τιϑήνη verwandt, sie als nährende Erdmutter bezeichnet. Sie ist, ebenso wie Demeter mit Poseidon, mit der Personifikation des Waßers Okeanos, verbunden, und von beiden stammen die Okeaniden.

Persephone Kora.

Persephone vermittelt zwischen Demeter der fruchtbringenden Erdgöttin und Hades dem Unterweltsgott, sowie andererseits zwischen Sommer und Winter und zwischen Tod und Leben. Auf eine solche vermittelnde Natur weisen auch ihre beiden Namen hin. Περσεφόνη, deren abweichende Formen bei Gerhard Myth. §. 418. 1. und Jacobi Myth. Wörterb. p. 725. Anm. angegeben werden, ist schwer zu erklären, weil es ein zusammengesetzter Name ist und z. B. eine Umwandlung, wie Φερσέφαττα uns völlig im Unklaren läßt, welches die ursprüngliche Form des Wortes ist. Wir haben zwei Etymologien vorliegen. Nach der einen wäre die ursprüngliche Form Φερσεφόνη aus φέρειν - φόνος zusammengesetzt. Darnach wäre sie die Todbringerin, die Todesgöttin, als Gattin des Unterweltsgottes Hades. Nach der anderen Erklärung (vgl. Schwenk And. p. 247) wäre die ursprüngliche Form Περσέφασσα aus πρήθω - φάος zusammengesetzt. Demnach hätte sie den Begriff einer Lichtgottheit. Schwenk und die übrigen Erklärer dieser Art sind hierbei von ihrer Verwandtschaft mit Artemis Hekate ausgegangen, die auch zwischen beiden, der einen als Göttin des Mondlichtes und des nächtlichen Zaubers, der anderen als Göttin der Unterwelt in der That stattfindet. Es scheint mir aber hier vor einem leicht denkbaren Irrthum gewarnt werden zu müßen, nämlich die in späterer Zeit entstandenen Vermischungen mehrerer Gottheiten nicht als ursprünglich anzunehmen. Spuren solcher Vermischungen sind außer ihrem Zusammenhang mit Hekate und Artemis: wenn Persephone ebenso wie Artemis Geburtshelferin genannt wird (Ger-

hard Myth. §. 418. 6) oder wenn sie durch die Aehnlichkeit ihres Namens in der Form Pasiphaessa mit Euryphaessa der Mutter des Helios verwechselt wird. Ursprünglich haben wir in ihr eine Ableitung aus dem Wesen der Demeter, also eine chthonische Gottheit zu erkennen, die aber im Zusammenhang mit den oberen Göttern gedacht wird. Darauf deutet ihre mythologische Abstammung vom Zeus und ihre Rückkehr auf die Erde. Auf dieses ihr chthonisches Wesen weiset nach meiner Meinung auch ihr anderer Name Kora hin. Gewöhnlich wird derselbe ebenso wie Pallas als Appellativ und als Jungfrau oder Tochter der Demeter aufgefaßt. Ich habe mich schon oben p. 136 ff. gegen diese Erklärung von Pallas ausgesprochen und glaube, daß auch Kora eine andere Bedeutung hat. Ich erkenne in diesem Namen nach der Analogie von Kronos, Karneios, Kekrops eine Ableitung von der schon oft erwähnten Wurzel kri creare. Darnach wäre Kora die chthonische schöpferische Saatgöttin, ihrem Begriffe nach der Mutter Demeter, ihrem Namen nach dem Kronos und dem Italischen Gotte Saturnus entsprechend. Im Sommer kehrt sie auf die Erde zurück und gilt diese Rückkehr als Symbol für die fruchtbringende Sommerzeit und die Lebensfülle der Menschen, hingegen bezeichnet der Raub des Hades symbolisch das Absterben der Natur und den Tod des Menschengeschlechts. Aehnlich ist derselbe Mythos in dem auf orientalischem Einfluße beruhenden Verhältniß zwischen Aphrodite und Adonis ausgedrückt, nur daß die Geschlechter umgewechselt sind. Durch ihre Vereinigung mit Hades wird sie nun Göttin der Unterwelt und auch dadurch des Todes. Beides sind aber abgeleitete Bedeutungen

aus ihrem ursprünglich chthonischen Wesen. Diese Bedeutung liegt nun nach meiner Meinung in dem Namen Persephone ausgesprochen, dessen ursprüngliche Form Φερσεφόνη ist und Todbringend bedeutet. Kora ist demnach der ältere Name, der ihr chthonisches Wesen bezeichnet, wie auch die meisten ihrer Beinamen (vgl. Jacobi M. Wb. p. 727).

Ihr Beiname Despoina war, wie ich schon oben p. 133 auseinandergesetzt habe, appellativ und ein Mysterienname für die nicht Eingeweihten. Die Eingeweihten erfuhren den wirklichen Namen, der wahrscheinlich eben Kora war. In ihrem weiblichen Charakter steht sie oft milder dem Hades ihrem Gatten gegenüber und sucht die Strafen und Schmerzen der Verstorbenen zu lindern. In dieser versöhnenden Art erscheint sie dem Orpheus, der Psyche, der Alkestis und dem Herakles gegenüber.

Titanen und Giganten.

Aus dem Wesen der Erdgottheiten scheiden sich eine Reihe von chthonischen Wesen aus, zu denen man gewöhnlich die Titanen und Giganten zählt. Hinsichtlich der Giganten ist diese Meinung auch vollkommen begründet, da der Name Γίγας, Γιγάντες eine reduplicirte Form von Γῆ ist, also Erdgeboren bedeutet. Diese Ableitung scheint mir einfacher, als die von Benfey II. p. 117 vorgeschlagene, es mit der Wurzel gan, γίγνομαι, gignere in Verbindung zu bringen. Passend wäre dieser Gedanke, wenn man in der Reduplikation eine symbolische Andeutung ihrer Riesengestalt sähe, was Benfey aber nicht angeführt hat.

Die einzelnen Namen der Giganten schließen alle den

Begriff des Gewaltigen, Wilden in sich, und zwar entweder ganz in der Allgemeinheit wie Alkyoneus, Agrios, Klytios, Eurytos oder Rhoitos, Obrimos, oder durch bestimmte Eigenschaften als Schnelligkeit wie Thoon und Polybotes von βαίνω abgeleitet, ferner Enkelados der Tobende, Porphyrion wohl mit der abgeleiteten Bedeutung des blutigen Kriegers, Hippolytos der Reisige, Ephialtes der Springer, Pallas der Ringer. Aehnlich ist auch wohl die Bedeutung von Mimas, wenn wir sie als eine reduplicirte Form von μάω ansehen. Heyne ad Apollod. I. 6. 2, II. p. 31 unterscheidet diesen Ephialtes von den Aloaden Otos und Ephialtes, die von Welker zu Schwenks And. p. 314 von ὠθέω und ἐφάλλομαι abgeleitet werden. Die Fesselung des Ares und Otos und Ephialtes bedeutet, daß die Erde, hier durch ihre Giganten vertreten, die Gewitter d. h. den Ares anzieht und dadurch fesselt. Gration ist schon nach Heyne ad Apollodor. I. 6. 5, I. p. 34 eine corrumpirte Form und nach meiner Meinung wohl aus Kration entstanden und würde also der Kräftige bedeuten. Der Kampf der Giganten mit dem Zeus und den andern oberen Göttern wird von der Mehrzahl der Mythologen als eine Wiederholung des Titanenkampfes angesehen und als eine jüngere Bildung. Hierin ruht aber ein großer Irrthum. Die Giganten, die schon bei Homer Odyss. VII. 59. 206, X. 120 vorkommen, erscheinen dort als wilde Riesen ganz dem Begriffe ihrer chthonischen Natur entsprechend. Auch der Mythos ihres Kampfes mit den oberen Göttern erklärt sich leicht aus dem Gegensatz der Ouranischen und Chthonischen Gottheiten.

Die Titanen hingegen, deren Uebereinstimmung mit den

Olympischen Göttern ich schon oben nachgewiesen habe, sind eine jüngere Bildung der theogonischen Spekulation, und auch ihr allgemeiner Name ist wohl nicht mit τιθήνη zusammen-zustellen und auch nicht als chthonisch aufzufaßen, vielmehr wohl wie Schwenk And. p. 35 ff. ganz richtig vermuthet hat, nichts anders als eine Reduplikation der Wurzel DIV, deren Bildungen mit der Tenuis T wir schon in Tinia, Tyn-dareus, Tydeus erkannt haben. Schwenk führt als eine ähnliche Bildung noch Tithonos an. Titanes würde demnach nichts anderes als θεοί die Götter und zwar speciell die oberen Götter bedeuten, Tithonos aber eine Lichtgestalt be-zeichnen, wie dies auch aus seinem Verhältniß zur Eos hervorgeht. Demnach stehn Titanen und Giganten nicht in einem verwandten, sondern in einem gegensätzlichen Verhältniß zu einander.

Hekatoncheiren und Kyklopen.

Die Hekatoncheiren sind aus der Person des Poseidon ab-geleitet und entsprechen in ihrer Bezeichnung seiner Beinamen Gaieochos und Ennosigaios, indem sie gleichsam mit hundert Händen die Erde umschlingen, wie dies durch das Meer geschieht. Ihre Namen beziehen sich meistens auf das Element des Waßers, wie Aigaion und Gyges oder auf ihre gewaltige Kraft wie Briareus und Kottos (vgl. Lauer System p. 162). Als weibliche Wesen stehen ihnen die Graien, als alte Meerfrauen gedacht, zur Seite. Die Ky-klopen sind hingegen aus der Person des Zeus als Himmels-gott hervorgegangen und Personifikationen des Gewitters und Blitzesfeuers, wie ihre Namen Brontos Donner, Steropes,

Asteropes oder Asteropaios Blitz, Arges Wetterleuchten andeuten. Ihre Zahl ist bei Hesiodos ebenso wie die der Hekatoncheiren die Dreizahl, als Diener des Hephaistos treten außer Brontes und Steropes noch Pyrakmon Feueramboß und Akamas auf, in allgemeiner Bezeichnung der Unermüdliche.

Der Name Kyklops bedeutet nach Schömann de Tit. p. 4 Rundauge und bezeichnet ihre Wildheit und Verwegenheit. Nach meiner Meinung liegt ein anderer Begriff darin, da grade sanfte weibliche Naturen ebenfalls κύκλωψ genannt werden, wie Selene und die Jungfrau überhaupt Aristot. de sensu 2. Ich glaube, daß man mit κύκλος das Rund des Himmels und der Erde bezeichnete, das von den Blitzen durchzuckt wird, welches durch die Zusammensetzung κύκλωψ bezeichnet ist.

Es ist aber auch nicht zu leugnen, daß in den Kyklopen eine gemischte Natur liegt. Ihre ganze Beschreibung in der Odyssee deutet auf chthonische Wesen gleich den Giganten. Hingegen die Abstammung des Polyphemos sowie dessen Name, laßen auch auf ein Poseidonisches Element in ihnen schließen, wie ja auch die Wetterwolke in so nahem Zusammenhang mit Erde und Meer steht.

Hinsichtlich der Bedeutung des Titanenkampfes scheint mir die Ansicht Schömanns (de Tit. p. 9), der eine bewußte theogonische Spekulation darin sieht, richtiger zu sein, als die von Lauer, welcher sie auf Natursymbolik zurückführt (vgl. Lauer System p. 163 — 164).

Andere Spaltungen aus dem Wesen des Poseidon.

Außer der Titanengestalt des Okeanos, dessen Namen ich schon oben p. 142 mit Ὄγκα und aqua in Verbindung gebracht habe und der im Gegensatz zum Poseidon den Begriff der Ruhe und Tiefe in sich schließt und welcher sich mit Tethys ebenso wie Poseidon mit Demeter und die ganz gestaltlose Abstraktion Pontos mit Gaia paart, und außer den eben hier erwähnten Hekatoncheiren sind hier zu erwähnen

Amphitrite und Triton,

von denen die erstere als Gattin und der letztere als Sohn derselben gedacht ist. Beide sind Personifikationen des Meeres in weiblicher und männlicher Form. Der Name Amphitrite wird von Pott Et. Forsch. I. p. 228 mit trî, tira, τέρ-μα, ter-minus zusammengestellt und somit als das die Erde umgrenzende Meer angesehen. Da aber Triton doch wohl mit der zweiten Hälfte des Namens Amphitrite verwandt ist, so scheint mir diese Ableitung weniger zu passen und ich folge der Ansicht von Benfey II. p. 254 und Schwenk And. p. 182, welche dieselbe mit τρέω, τρέ-μω, tre-mo, τρέ-χω, in Verbindung bringen und auch einen Zusammenhang mit θάλαττα annehmen, das sich zu Τρίτων wie Tinia zu θεός verhielte. Der Begriff aller dieser Worte ist eine heftige Bewegung, und würde demnach θάλαττα und Triton Wogend und Amphitrite Erdumwogend bedeuten. An Triton reihen sich eine Menge anderer Meerwesen. Aigaion, Phorkys, Nereus, Proteus, Glaukos, Thaumas. Schon oben p. 185 ist die Bedeutung des Aigaion als Wogengott auseinandergesetzt. Phorkys kann in dersel-

den Bedeutung als φέρων κύμα, oder auch als das Meergraue mit φορκύς grau in Verbindung gebracht werden, sowie Glaukos mit γλαυκός Meerblau und Thaumas mit den Meereswundern. Nereus ist allgemein sowohl von Schwenk And. p. 180 und Pott II. p. 167 mit ναῦς, νῆσος, νάω, nare, natare, Neleus, Sanskrit nâra Waßer im Zusammenhang aufgefaßt und bedeutet nichts anderes als Waßergott, ebenso Neleus. Nereus und Proteus werden beide als Greise gedacht, ersterer hieß deshalb auch Geren (Paus. III. 21. 8). Nach Schwenk And. p. 181 sind beide eigentlich identisch und Proteus eine spätere Bildung aus der Zeit philosophischer Reflexion, in der das Waßer als Erstes, als Urquell aller Dinge angesehen wird. Die ihnen beigegebene Kraft der Weissagung ist zu einer eigenen Gestalt in des Proteus Tochter Eidothea der wißenden Göttin, ursprünglich mit digammatischem Anlaut personificirt. Weibliche Spaltungen aus dem Wesen des Poseidon sind ebenso häufig und beziehen sich ihrem Wesen und Namen nach auf einzelne Erscheinungen des Meeres, so Leukothea auf den Meerschaum, Galene und Galathea auf die Meeresstille, Thoosa auf die Schnelle der Wogen, Euploia auf glückliche Fahrt, Panopea auf die gewaltige Ausdehnung des Meeres, Keto auf Ungeheuer die Meeres, des μεγακήτης.

Immer größer wird die Zahl der aus der Gestalt des Poseidon und seiner Spaltungen hervorgehenden Götterwesen in den Tritonen, Söhnen des Triton, den Nereiden und Okeaniden, den Töchtern des Nereus und Okeanos. Daran schließt sich die ganze Reihe der Flußgötter und Quellennymphen, der Bergnymphen und Baumnymphen, oder der Najaden,

Oreaden und Dryaden, aus deren Wesen auch die Mousen ihrer einen Bedeutung nach hervorgegangen sind, die wir aber erst später bei den Apollinischen Wesen betrachten wollen.

Schließlich ist noch Thetis zu erwähnen, die von Schwenk And. p. 91, 102 mit Tethys und τιϑήνη identisch erachtet wird. Es ist auch wohl nicht zu leugnen, daß sie neben ihrer Poseidonischen Natur auch ein chthonisches Element in sich trägt, daß auch durch ihr Verhältniß mit Peleus, Cheiron, Dionysos, so wie auch durch die ihr und Proteus eigene Kraft angedeutet wird, sich in alle möglichen Gestalten zu verwandeln.

Lokale Meerwesen sind Skylla und Charybdis. Skylla hängt wohl mit σκύλλω zusammen und bedeutet reißendes Ungeheuer. Die Charybdis bedeutet, nach Benfey II. 313 auf die Wurzel hvri curvum esse zurückgeführt und mit κόρυμβος u. a. verwandt, den Strudel oder Wirbel.

Spaltungen aus dem Wesen des Hades.

Todesgottheiten.

Charon, Kerberos, Thanatos, Sphinx.

Charon, dessen Namen wir schon oben p. 125 mit der abweichenden Form des Namens Hera, Χάρα, verglichen, ist, darnach zu urtheilen, ein chthonischer Gott, mit der auch die Griechische Anschauung von seiner Persönlichkeit als Todtenführer oder Fährmann übereinstimmt. Die Etruskische Mythologie, die ihn unter dem Namen Charun mit dem Hammer bewaffnet als einen Tod drohenden Gott auffaßt, hat wohl Schwenk And. p. 138 veranlaßt, seinen Namen mit den

Bezeichnungen der reißenden Thiere, *χάρων*, *χάροψς*, in Verbindung zu bringen, welche Meinung aber, da der Griechischen Mythologie dieser Zug seines Wesens fremd geblieben, wohl nicht die richtige ist. Die Etruskische Benennung ist wohl als eine Uebertragung eines Griechischen Namens auf einen nur durch seine unterweltliche Bedeutung im Allgemeinen mit ihm verwandten Etruskischen Gott anzusehen. Sonst läge noch die Vermuthung nahe, den Charon im Vergleich mit dem Namen Charybdis als den Führer durch den Waßerstrudel des Styx anzusehn.

Benfey führt auch den Namen des Kerberos auf dieselbe Wurzel hvri zurück, und meint, daß er Ungeheuer bedeute, und daß das Wesen seines Namens in den Windungen der Köpfe und des Schlangenschwanzes läge. Schwenk And. p. 157 sieht den Namen als eine Zusammensetzung aus *κῆρ* und *βόρω* an und bezeichnet ihn als Freßer. Richtiger ist wohl jene Meinung Benfeys, da Kerberos durchaus nicht als Freßer erscheint. Diese Stelle vertritt in der Mythologie die Sphinx, von *σφίγγω* würgen, boiotisch *φίξ*, welche als würgende Todesgöttin auch zu den Unterweltsgestalten gehört. Interessant ist auch der Vergleich des Kerberos mit den chthonischen Gestalten aus der deutschen Mythologie, die als Schätze hütender schwarzer Hund und als Wärwolf auftreten. Eine Abstraktion dieser Wesen ist die in ihrem Namen schon appellative Persönlichkeit des Thanatos, des nachhomerischen eigentlichen Todesgottes, der bei Euripides in der Alkestis auftritt. An ihn schließen sich die ebenfalls fast ganz auf Abstraktion beruhenden:

Gottheiten des Schicksals und der Rache, Ker, Moiren, Nemesis. Adresteia, Aisa, Ate, Themis, Dike, Pronoia, Erinnyen, und Gottheiten der Nacht und des Schlafes, Brizo, Leto und Leda, Niobe, Nyx, Morpheus, Oneiros, Hypnos.

Es zeigt sich uns hier der Gegensatz, daß, während aus dem Lichtwesen die Gottheiten der Weissagung hervorgehen, die das Leben aufhellen, hier aus den chthonischen Unterweltsgottheiten sich die Wesen des dunkeln Schicksals und Verhängnißes bilden, die das Leben mit düstern Schatten umgeben, da der Mensch sich ihnen blindlings hingeben muß.

Die Moiren, Ker und Nemesis sind, wenn wir die ihnen verwandten Worte μείρομαι, κραίνω und νέμω vergleichen, Personifikationen des den Menschen zuertheilten Schicksals. Aus diesem Begriff entwickelt sich bei Ker der Begriff des Todes mit dem auch Kerberos zusammenhängen und Menschentödter bedeuten könnte.

Die Moiren, lateinisch Parcae genannt, was mit partiri zusammenhängt, sind als Spinnerinnen des Lebensfadens gedacht. Hierauf bezieht sich der Name Klotho, während Lachesis dasselbe wie Moira die Zuertheilerin, endlich Atropos das unabwendbare Geschick des Todes bedeutet. Gleichen Sinn hat auch das Beiwort Adresteia, welches Nemesis führt, die nach ihrem Begriff das Maß des Lebens bewahrt. Neben ihr tritt noch als eine vollständige Abstraktion Aisa als Schicksal auf, während Ate das verderbliche Schicksal, mit ἀάω und ἀτάω zusammenhängend, schon bei Homer persönlich vorkommt und mehr Gestalt

gewonnen hat. Themis, schon unter den Titanen besprochen, vertritt das göttliche Recht, während Dike, Praxidike eine Personifikation menschlicher Rechtslehre ist, der noch andere Abstraktionen wie Adikia Unrecht, Basileia Majestät, Pronoia Vorsehung, in späterer Zeit zur Seite gestellt werden.

Weniger gestaltlos und deshalb mythenreicher sind die Persönlichkeiten der Erinnyen oder Eumeniden. Der letztere Name ist der jüngere, leicht verständlich und schon nach der Meinung der Griechen ihnen als Besänftigungsname gegeben. Der Name Erinnys wird gewöhnlich mit Eris im Zusammenhang gebracht, zu der er dem Sinne nach aber nicht passt, da die Erinnyen keinen Streit, sondern die Rache für begangene Verbrechen repräsentiren. Nach meiner Meinung ist Erinnys eine ähnliche Bildung wie Dionysos und bedeutet, auf die Worte ἔραζεν und natus zurückgeführt, Kinder der Erde. Das doppelte N deutet auf den Abfall des Gutturals im Anlaute von natus und auf die Wurzel gan. Andere Etymologien siehe bei Jacobi Wtb. p. 316 Anm. Ihre Namen, die sie als drei Schwestern wie die Chariten, Horen und Moiren führen, beziehen sich auf ihre Rache, so Tisiphone Mordrächend, Alekto unabwendbar, Megaira Neid, im Zusammenhang mit μεγαίρω mißgönnen.

Von den Gottheiten der Nacht sind Leto, Leda und Niobe schon oben p. 130 ff. erklärt. Nyx ist die personificirte reine Abstraktion der Nacht, ebenso wie Pontos, Ouranos u. A. — Brizo, auch Brizomantis, ist eine im Traum weissagende besonders auf Delos einheimische Gottheit. Ihr Name wird sehr geistreich von Benfey I. p. 377 mit ῥέγχω

verglichen; dieses hat ursprünglich digammatisch Fρέγχω angelautet, während βρίζω schlafen das Digamma in der Form des B bewahrt hat. Das Geräusch, welches der Schlafende beim Athemholen wie beim Traumreden macht und dem man prophetische Kraft beilegte, hat die Formen ῥέγχω, βρίζω und den Eigennamen Brizo bestimmt.

Hierher gehören nun auch Morpheus, der gestaltenbildende Traumgott und die reinen Abstraktionen Oneiros und Hypnos.

Wenn man bedenkt, wie nahe Schlaf, Tod und Nacht nicht allein ihrer Natur nach, sondern auch besonders noch im Griechischen Sinne an einander grenzen, so wird man auch diese Zusammenstellung in der Mythologie leicht begreifen.

Spaltungen der oberen Gottheiten.

1. Luftgottheiten.

Die Spaltungen aus der Person des Hermes, Herse, Pandrosos und Agraulos sind oben ebenso wie die Göttin des Regenbogens und Götterbotin Iris besprochen.

Zu ihnen können noch gerechnet werden die Hyaden und Plejaden, welche von Lauer System p. 309 und Gerhard Myth. §. 486 unter die Sterngötter gezählt, nach ihren Namen und, abgesehen von ihrem Sternbilde, auch nach ihrer innern Natur mit ὕω regnen und πελειάδες Tauben zusammenhängen und somit als Luftgestalten angesehen werden können.

Ferner gehören zu den Luftgottheiten die verschiedenen, Gestalten der Winde, und ihres Beherrschers Aiolos

dessen Name nach Benfey II. 301 wohl richtig mit ἄελλα, velox Wirbel zusammenhängt und mit ursprünglich digammatischem Anlaut Ϝαίολος mit allen übrigen verwandten Worten als eine Ableitung von der Wurzel VA anzusehn ist.

Neben ihm treten Boreas und seine Söhne Zetes und Kalais auf. Den Zusammenhang von Boreas mit aura, aurus u. A. hat Schwenk And. p. 195 nachgewiesen. Hier hat sich das Digamma in B, ebenso wie bei Brizo, umgewandelt. Weibliche Windgottheiten sind Thyia, mit ϑύελλα ebenso verwandt wie Aiolos mit ἄελλα und Oreithyia Bergsturm. Verderbliche, durch Gluthitze Menschen und Land ausdorrende Winde sind in Zetes, Kalais, Typhaon und den Harpyien personificirt, wie ihre Namen Zetes mit ζέω sieden, Kalais mit καίω brennen, Typhaon mit τύφω sengen, Harpyien mit ἁρπάζω hinraffen verwandt, deutlich aussprechen. Die Harpyien sind zugleich auch Todesgöttinnen und wie alle übrigen Windgottheiten und auch die andern Luftgötter Hermes und Iris geflügelt dargestellt. Die am Thurm der Winde zu Athen dargestellten Windgottheiten (Millin G. M. LXXV—LXXVII 315—323) Boreas mit dem Beinamen Aparktias, Kaikias, Apeliotes, Euros, Notos, Lips, Zephyros, Skiron sind wohl als Personifikationen der acht Weltgegenden anzusehn, ihren Namen nach aber allgemein aufzufaßen. Kaikias, der scharfe Nordostwind, ist wie Kalais auf καίω zurückzuführen und eine reduplicirte Form, Apeliotes der Ostwind, ist mit dem Namen Apollons und der dorischen Form Apellon verwandt und entweder als Unheil abwendender oder als sonniger Wind aufzufaßen. Boreas, Euros,

eigentlich allgemein der Wind κατ' ἐξοχην, sind gegensätzlich, dieser als warmer Südostwind und jener noch durch den Beinamen Aparktias als Nordwind bezeichnet. Lips und Notos mit λείβω benetzen und νότις die Näße zusammenzustellen, bezeichnen den feuchten Süd- und Südwestwind, während Zephyros und Skiron die Bedeutung des heißen West- und Nordwestwindes in sich tragen. Ich sehe Skiron als mit σκιῤῥός trocken verwandt und Zephyros als zusammengestellt aus ζε-φέρων Hitze bringend an. Andere, z. B. Benfey I. 616, stellen ihn mit ζόφος Abend zusammen. Demnach hätten Zephyros und Zetes ähnliche Bedeutung und wären mit der Wurzel DIV verwandt. Der Beiname Argestes, den Skiron führt, bezieht sich wohl auf die mit der Hitze verbundene glänzende Sonnenhelle. Andere Windnamen sind theils allgemein wie Meses theils lokal wie Phoinikias, Thraskias.

Gerhard rechnet billig zu den Luftgottheiten Echo und Pheme, Ossa, die Personifikationen des Wiederhalles und Schalles, mit der ethischen Ausbildung als Gerücht.

Feuergottheiten.

Aus dem Wesen des Hephaistos entstehen die Spaltungen der Kabeiren, Telchinen, Daktylen, denen von Lauer System p. 386—396 auch die Koureten und Korybanten zugerechnet werden. Ihrem Namen und Wesen nach sind letztere nach Lauer p. 189 nicht von den Dioskouren verschieden und gehören also zu den Lichtgöttern.

Auch die als Personifikationen des Wetterstrahls ange-

sehenen Kyklopen sind schon besprochen. Auch die Gestalten der Gorgonen und Graien gehören hierher, jene als Personifikation des Gewitters, diese mehr poseidonischen Ursprungs und als alte Meerweiber gedacht. Der Gorgonen Namen Medousa, Stheino und Euryale sind allgemein und nachhomerischen Ursprungs und bedeuten nach Gerhard p. 584 Gewalt, Fernwirkung und Rührigkeit. Ueber Medousa werde ich noch im II. Theil handeln. Die Namen der Graien hingegen Pephredo, Enyo und Deino, Schauer, Erschütterung und Schrecken würden sich ebenso gut für die Namen der Gorgonen eignen. Aus dem Wesen des Ares gehn noch einige personificirte Abstraktionen des Kampfes und Streites hervor, wie seine Tochter Enyo, ihrem Namen nach Kampfstoben bedeutend, ferner Eris die Streitgöttin, Deimos und Phobos Furcht und Schrecken, Nike und Telete die Siegesgöttinnen und Vollenderinnen, Kratos und Bia die den Prometheus feßeln, Polemos, Agon u. A. (vgl. Gerhard Myth. §. 600—610, Arch. Zeit. 1849 Eros und Agon Tf. II. p. 9—15).

Lichtgottheiten.

Schon oben bemerkte ich, daß sich aus den Erscheinungen des Apollon und der Artemis die Abstraktionen des Helios und der Selene entwickelt hätten, daneben treten ähnliche Erscheinungen in Euryphaessa, der Gattin und Phaeton dem Sohne des Helios auf. Endymion, dessen Name das Herabsteigen der Selene zu ihm bezeichnet, ist ein chthonisches Wesen wie Adonis. Ferner gehört dahin Eos

die Göttin der Morgenröthe und ihr Gemahl Tithonos (vgl. oben p. 199). Ueber den Zusammenhang von ἠώς mit der Sanskritwurzel ush und deren Ableitung ushas, welcher durch die dialektischen Formen αὐώς, ἀβώ, aurora vermittelt wird, vgl. Benfey I. 27, — II. 334. Andere Sternwesen sind Phosphoros und Hesperos, Hemera und Andere.

Auch die Hesperiden und Heliaden gehören hierher, wie auch ihre verschiedenen Namen Aigle, Hesperusa u. A. (vgl. meine Abh. über die Meidiasvase, Arch. Zeit. 1854 p. 303 und 304) andeuten, und die sich als Lichtwesen des Tages und der Nacht gegenüberstehen, ferner Argos, die Personifikation des leuchtenden gestirnten Himmels, die Hyaden, Plejaden, Orion, Seirios, Personifikation der Hitze unter dem Symbol des Hundes und eine große Menge aus der Zeit astronomischer Mythologie herstammender an den Himmel als Sternbilder versetzten Gestalten, über die Eratosthenes in den Katasterismen, Proclos in seiner Sphära, Aratus in seiner Phainomenen, Manilius in seinem Epos Astronomikon und Hyginus in seinem Werk Poeticon Astronomikon ausführlich berichten (vgl. Jacobi Wtb. p. 821 —831).

Heilgottheiten.

Aus den Lichtgottheiten entwickeln sich, gemäß der diesen beigegebenen Eigenschaft der Heilkraft (vgl. oben p. 165 und p. 171) eigene Personifikationen derselben.

Von diesen ist die bedeutendste Erscheinung

Asklepios.

Benfey I. p. 142 erklärt den Namen als zusammenge-

setzt aus Ἀσκλ-ηπιός. Ersteres ist nach Benfey eine Abweichung von ἄσκησις, die uns von Hesychios s. v. ἄσκλη überliefert ist, während ἤπιος den Begriff des Mildern und Linderns in sich trägt. Danach würde Asklepios Linderungübend bedeuten. Richtiger aber ist wohl bei diesem Namen, der noch aus uralter Zeit im Gegensatz zu der Menge kürzlich betrachteter mehr abstrakter und meist annähernd appellativ benannter Wesen stammt, die Meinung Schwenks, die in Asklepios eine Hindeutung auf sein und der Heilkraft allgemeines Symbol der Schlange erkennt, deren appellative Form sich noch in der Form ἀσκάλαβος und ἀσκαλαβώτης Eidechse erhalten hat, mit der auch σκολόπενδρα, σκορπίος und nach Schwenk p. 206 auch coluber zusammenhängen. Auch die lateinische Form Aesculapius deutet auf eine Verwandtschaft mit ἀσκάλαβος.

Weibliche Heilgötter sind Epione, die personificirte Linderung, und Hygiea der Beiname der Athene, die personificirte Gesundheit, jene als Gattin, diese als Tochter des Asklepios gedacht. Telesphoros der Vollendende d. h. der Genesen machende ist wohl aus einem Beinamen des Asklepios entstanden.

Eileithyia, auch in der Mehrheit gedacht und von Hera abstammend, ist aus dem Wesen der Artemis und der Hera als Ehegöttin entstanden. Ihr Name, bald mit Helena, bald mit Leto (vgl. Schwenk And. p. 70), bald mit ἐλεεινός zusammengestellt, ist durch die Abweichung Eleutho wohl am geeignetsten als die von den Geburtswehen befreiende Göttin anzusehn (vgl. oben p. 171).

Gottheiten der Weissagung und der Kunst.

Den Uebergang von den Heilgottheiten zu den weissagenden Götterwesen macht Trophonios, ursprünglich ein Beiname des Zeus, als allnährenden Vaters, von τρέφω abgeleitet, dann auch in Verbindung mit Apollon und Asklepios sowohl als Gott der Heilkraft wie der Weissagung auftretend (vgl. Panofka Arch. Zeit. 1843. p. 1—6. Tf. I).

Sibyllen, Mousen, Seirenen.

Die Sibyllen, ihrem Namen nach von Benfey II. p. 208 aus einer Zusammensetzung Σί-βυλλα erklärt, nach welcher σι eine Dorische Umwandlung σιός — θεός und βυλλα aus βουλή entstanden sei und Gottesentschluß bedeute, sind wohl richtiger von Schwenk And. p. 349 als eine Umwandlung von σοφός erklärt. Der Name einer weisen Frau passt auch am besten für das Wesen dieser weissagenden Frauen.

Die Mousen, einerseits aus dem Dienst lokaler Quell- und Bergnymphen entstanden, sind auf der anderen Seite ihrer begeisterten Kunstübung nach Apollinischen Ursprungs. Darauf deutet auch ihr Name, der bald als begeistertes Aufstreben auf das Wort MAω (vgl. Lauer System p. 396), bald mit Rücksicht auf die dialektische Form Μονσα und die bei Hesychios erhaltene Form Μναvδοι auf MNAω memor als die denkende, ins Gedächtniß Rufende angesehen wird.

Die einzelnen Namen haben folgende Bedeutung, bald mit einem allgemeinen, bald mit einem zu ihrem Wesen passenden Begriff:

		Allgemein.	Besonders.
Kleio	Geschichte	—	Rühmend.
Euterpe	Lyrik	Erfreuend	—
Thaleia	Komödie	Blühend	—
Melpomene	Tragödie	Singend	—
Terpsichore	Tanz	—	Tanzerfreuend.
Erato	Liebeslied	—	Liebend.
Polyhymnia	Dichtkunst	—	Sangreich.
Ourania	Astronomie	—	Himmlisch.
Kalliope	Epos	—	Schönredend.

Abweichende Namen sind z. B. Stesichore für Terpsichore auf der Vase des Ergotimos und Klitias (Arch. Zeit. 1850 ff. 23), und die lokalen Flußnamen des Eumelos (fr. 16 ed. Marckscheffel) Kephiso, Achelois, Borysthenis. Den Mousen gegenüber stehen die Seirenen, ihrem Namen nach mit Syrinx verwandt und Sängerin bedeutend. Pott II. 197 stellt ihren Namen mit serenus zusammen, wonach sie personificirte Heiterkeit und Anmuth wären. In ihrem Wesen sind poseidonische und chthonische Elemente gemischt, woraus sich der Kampf zwischen ihnen und den Lichtwesen der Mousen erklärt, in welchem letztere als die Wesen höherer Macht siegen. Die ihnen gleich den Harpyien zuertheilte Raubvogelgestalt läßt sie ebenso wie diese als Todesgöttinnen erscheinen, ist aber ein späterer Zusatz, während die homerische Dichtung sie nur als schöne Ufersängerinnen der Meerinsel darstellt, wo die Menschen über die Schönheit des Gesanges Eßen und Trinken vergeßen und somit sterben müßen. Endlich sind zu erwähnen die Keledonen und Iyngen, jene Wesen besänftigender Musik, mit κηλέω besänf-

tigen zusammenhängend, diese Personifikation des Vogels Iynx als Symbol der Zauberei. An die Mousen schließen sich eine Menge von personificirten Abstraktionen an, wie Mnemosyne und Mneme, Gedächtniß, Eurynome, Metis, Arete und andere (vgl. Gerhard Myth. §. 610–616)

Spaltungen des Dionysos.

Schließlich ist noch von den Spaltungen aus dem Wesen des Dionysos zu reden, die seine Umgebung oder θίασος das heißt wilden Chortanz (Benfey II. 275) bilden. Hierher gehört zuerst Pan, der von Lauer Syst. p. 233 —241 als Himmelsgott, und seinem Namen nach von Schwenk p. 213 mit φαίνω zusammengestellt wird. Ich glaube, daß die Grundbedeutung seines Wesens eine chthonische Hirten- und Waldgottheit ist. Hierauf führt auch, daß er wesentlich in Arkadien dem Hirtenlande Lokalgott war. Auch die Etymologie seines Namens (vgl. Benfey II. 73, Pott I. p. 191) führt ihn richtig auf πάομαι pasco zurück und erkennt ihn im Zusammenhang mit ποιμήν pastor und der Italischen Gottheit Pales. Mancherlei Elemente sind in ihm vereinigt, so die Weißheit und Weissagung und Musik (vgl. Gerhard §. 498). Als chthonische Gestalt schließt er sich im Chor der Pane und Paninnen, sinnlicher chthonischer Waldgestalten, an den Dionysos an, ebenso die Satyrn, diese ebenfalls sinnlichen, chthonischen Hirtengestalten, deren Namen mit der Bedeutung Pfeifer, wir schon oben p. 178—179 besprochen. Die ihnen gewöhnlich beigelegte Bocksbedeutung ist in den Τίτυροι bezeichnet, die mit den Sei-

lenen, Papposeilenen, Mainaden, Bachanten, Mimallonen, Klodonen und andern sein Gefolge ausmachen (vgl. Gerhard Myth. §. 464 ff.). Seilenos Name wird bald als Quellgott, bald als üppiger Erdgott (Schwenk p. 146) betrachtet und mit ϑάλλω in Verbindung gebracht.

Rückblick.

Hiermit wäre die Betrachtung des Polytheistischen Systems der Griechischen Religion mit Ausnahme des im zweiten Theil zu behandelnden Heroenthums geschloßen. Blicken wir nun noch einmal auf die Reihe der Götterwesen zurück, so sehen wir einerseits, wie sich die Person des Zeus zuerst in die Persönlichkeiten der Dione, Hera und Athene und dann in die drei großen Reihen der Oberen, Chthonischen und Meeresgötter gespalten, ferner wie jene Oberen Ouranischen Götterwesen in Luft-, Feuer- und Licht-, und die Unteren Chthonischen in Wein-, Erndte- und Unterweltsgottheiten zerfallen, wie aus den Lichtgöttern die Wesen der Heilkraft und Weissagung und aus der Dione sich die Götter der zeugenden Liebe entwickeln, und so diese Spaltungen sich bis ins Unendliche ausdehnen, wie ich auf zwei beifolgenden Tafeln übersichtlich dargestellt habe.

Auf der anderen Seite finden wir aber auch den umgekehrten Fall, daß wir in den meisten der bedeutenden Götterwesen wie in Hephaistos, Aphrodite, Hermes, Apollon, Artemis u. A. eine Menge verschiedener Elemente sowohl chthonischer als ouranischer und oft auch posei-

donischer Natur gemischt finden, ja sogar in Athene eine so gleichmäßige Mischung dieser Elemente antreffen, daß man ihr keinen einheitlichen Wesensbegriff beilegen kann. Daraus erkennen wir, daß sich neben dem Bedürfniß der Spaltung, welches sich immerfort thätig zeigte, ein entgegengesetztes Bestreben geltend machte, das aus der ursprünglichen Monotheistischen Anschauung hervorging, und nach dem Vorbilde des Zeus zuerst Athene und Hermes und endlich auch die übrigen Gottheiten zu verallgemeinern und sie dem anfänglich einheitlichen Gott Zeus ähnlich zu machen suchte. Die Entwickelung des Polytheismus, die anfangs das allumfaßende Wesen des Zeus bis ins Unendliche gespalten, kehrte also gewißermaßen zu ihrem Ursprunge zurück, indem sie alle die Begriffe, die sie von der Person des Zeus ausgeschieden hatte, auf die andern Gottheiten, die ja aber Spaltungen seines eigenen Wesens waren, übertrug, und diese demnach ebenso wie Zeus allumfaßend, also zu seinen Abbildern machte. Beide mythologische Thätigkeiten, die der Spaltung und der Verallgemeinerung, gingen neben einander her, bis die Abstraktion theogonischer Spekulation und die Skeptik der Philosophie den Glauben an die polytheistische Götterwelt und damit auch im Laufe der Zeiten den Polytheismus selbst zerstörte, auf dessen Trümmern das Christenthum geeigneten Boden fand, um sein neues göttliches Werk dauerhaft zu begründen.

Der zweite Theil wird uns in dem Heroenthum eine neue Form des Polytheismus zeigen.

Polytheistische Spaltungen aus dem Wesen des Zeus.

Zeus. (Titanen).

Dione. **Athene.** **Hera.**

Gottheiten der zeugenden Liebe.

Meergottheiten.	Obere Gottheiten.			Chthonische Gottheiten.	
	Luftgottheiten.	Feuergottheiten.	Lichtgottheiten.	Erdsegen.	Unterwelt.
	Gottheiten des	Gottheiten des	Gottheiten des	Gottheiten von	Todesgötter.
	Regens u. Thaues,	Heerd-, Schmelz-, Blitz-	Sonnen-, Mond-, Sternen-	Wein u. Erndte.	Gottheiten von
Flußgottheiten.	der Winde,	Feuers,	Lichtes,	Baum- u. Berg-	Schlaf,
Quellgottheiten.	des Schalles,	des Krieges und	Heilgottheiten,	Nymphen,	Träumen,
	des Regenbogens.	Schreckens.	Weissagende Gottheiten.	Waldgottheiten.	Schicksal,
					Rache u. Recht.
		Abstraktionen.	Abstraktionen.	Abstraktionen.	Abstraktionen.

entwickelten Polytheistische

ott

US, Agathodaimon, B

ische Abstrakiton Gaia.
itanin Gaia.

dgöttin im Verhältniß zum H

Hera.

Jo, Antiope, Alkmene, Eur

ottheiten.

en.

Lichtgottheiten.

Blitzfeuers.
(Tit. Kreios).
Ares.
Enyalios.
Enyo.
Eris.
Deimos, Phobos.
Nike.
Kratos. Bia ꝛc

G. d. Son
(Tit. Hyperi
Phoibos Ap
Helios
Phaeton.
Heilgottheiten.
Asclepio
Eileithyia
Hygiea.

Erndte,
thys, Maia).
meter.
e.
a.
ephone.
nten.
und Baum-
phen.

der Unterwelt.
Hades.
Charon.
Kerberos.
Thanatos. Sphinx.
Nachtgottheiten.
Hypnos.
Niobe.



